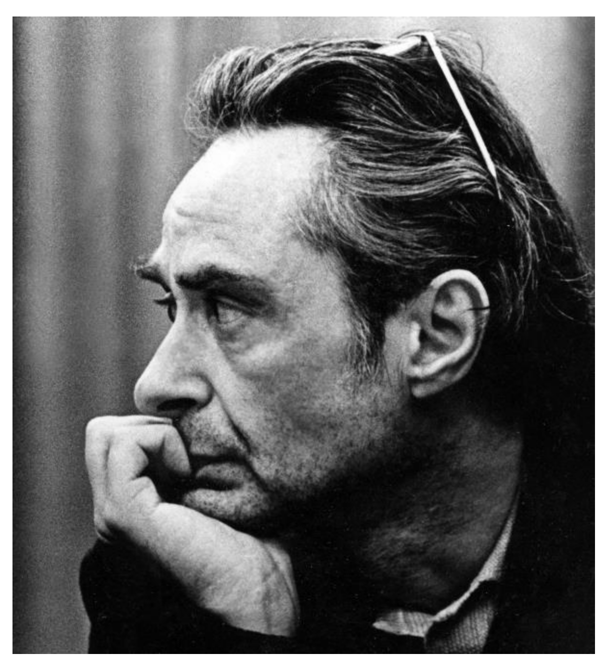
ÉVALD V. ILIÉNKOV

OBRAS ESCOGIDAS

VOLUMEN III



EDICIONES
DOSCUADRADOS



Évald Vasílievich Iliénkov (1924 - 1979)

OBRAS ESCOGIDAS

Volumen III

ÉVALD V. ILIÉNKOV

Traducción
VV.AA.

Correcciones
2CUADRADOS

Portada: 2Cuadrados
Diseño interior y maquetación: JMF
Traducciones referenciadas en cada texto
Revisión del texto: 2Cuadrados

Primera edición, 2022

Impreso en Madrid, Estado español
Primera edición: 200 unidades
Marzo de 2022

ÍNDICE

Humanismo y ciencia (1971).

Original: Гуманизм и наука.
Fuente: *Science and Morality,* Moscú, Progreso.
Traducción del inglés al castellano: Louk.

El lector se ha familiarizado con varios puntos de vista relacionados con un problema que, de una manera u otra, preocupa a toda persona reflexiva de nuestro tiempo, convirtiéndose en participante en esta discusión. Uno no tiene que ser un filósofo para notar las diferencias esenciales en el enfoque de la resolución del problema en cuestión. También intentaremos, sin pretensiones de dar una respuesta definitiva, expresar nuestra propia opinión.

Es de primordial importancia la formulación del aspecto esencial del problema que cada uno de los autores de este libro ha tratado de resolver, a pesar de las diferencias obvias que los separan. Esto es importante porque a veces puede parecer que los diversos enfoques de la cuestión simplemente significan discusiones sobre diversos lados o aspectos, pero no medios (a menudo opuestos) para resolver una misma cuestión. Esta misma pregunta debe ser constantemente tenida en cuenta en una formulación lo más concisa y precisa posible. Sólo entonces se puede decidir, siguiendo los argumentos presentados por los autores, qué camino apunta hacia una solución y cuál hacia un callejón sin salida. De lo contrario, tendremos la impresión de que cada enfoque contiene visiones parciales de la verdad e, igualmente, que cada uno contiene sesgos y errores. Pero la verdad nunca nació de una simple suma de "varios" aspectos o de la unificación de diferentes puntos de vista.

¿Qué es en realidad esta pregunta que tanto molesta a todo el mundo? ¿Puede formularse de tal manera que cada contendiente reconozca en ella el objeto de sus propias reflexiones? De hecho, plantear la cuestión adecuadamente es estar bien encaminado hacia una solución. Por lo tanto, un argumento teórico auténtico siempre comienza con la formulación teórica del problema.

Es mejor cuando se llega a un acuerdo sobre este punto desde el principio, cuando al menos hay que llegar a un acuerdo. De lo contrario, la formulación del tema en disputa seguirá estando insuficientemente articulada. Hay que intentar llevar el problema al nivel de una contradicción, porque todo problema auténtico, nos enseña la dialéctica, debe aparecer ante la mente en forma de una contradicción intensa y no resuelta, en forma de antinomia.

Si por el momento dejamos de lado las formas puramente teóricas de expresar el problema y lo abordamos de una forma comprensible sin requerir definiciones y explicaciones débiles, tal enfoque nos permitirá evaluar cada una de las formulaciones teóricas proporcionadas.

¿Cuál es la sustancia de este problema real y vital que preocupa a cada uno de nosotros, que cada uno de nosotros ha reconocido en un grado u otro y articulado de una manera más o menos clara?

Cada uno de nosotros ha sido consciente casi literalmente desde su infancia de la disonancia entre las conclusiones de la mente y los dictados del corazón, del frecuente conflicto entre la voz de la conciencia y los cálculos de nuestra razón. Cada uno de nosotros sabe que a veces las "circunstancias" proporcionan un acto que está en contradicción con nuestra conciencia, con nuestro sentido de la bondad y de la decencia; estamos familiarizados con lo contrario, cuando el deseo de hacer una "buena acción" se ve abrumado por la fuerza de las circunstancias. A veces preferimos someternos a estas

circunstancias, otras veces actuamos imprudente pero noblemente, sin hacernos ilusiones de éxito…

Está claro que percibimos tal contradicción como disonancia y descarriamiento que no trae ni paz mental ni tranquilidad en la realización de los propios asuntos. Este conflicto de motivos, entre "las reflexiones de la mente fríamente anotadas, las amargas intuiciones del corazón" no es, por supuesto, una invención insidiosa por parte de los defensores del dualismo filosófico. Es (ya sea mejor o peor) la materia de la realidad, el centro de nuestras vidas y pensamientos.

Nuestro planeta, por desgracia, está mal preparado para otorgar la felicidad. Las circunstancias actuales en la Tierra son tales que uno no puede encontrar una guía automática para la acción que coincida hasta el último detalle con nuestro deseo innato de lograr el bienestar y la felicidad de todos en la Tierra. Las mismas "circunstancias" que rodean nuestras acciones son contradictorias. A menudo tenemos que hacer daño a alguien para hacer una buena acción por otro, y viceversa. Dada esta situación, ¿es posible encontrar un principio universal, una fórmula general que garantice una toma de decisiones impecable?

Es concebible, por supuesto, decidir de una vez por todas perseguir sin descanso la "voz de la conciencia", los "dictados del corazón" y la "lucha por el bien". Uno puede decidir seguir los principios de honestidad absoluta e inflexible, ingenuidad y franqueza, independientemente de las consideraciones de otras personas y otros hechos y a pesar de las precauciones establecidas por la razón en su relato de las circunstancias pertinentes. Uno puede, por otro lado, confiar únicamente en la razón, en un cálculo y estimación sobrios de todas las circunstancias, en la mente matemáticamente rigurosa, poniendo una confianza inquebrantable en esta, tanto cuando sus conclusiones concuerdan con la intuición moral directa como cuando van en direcciones opuestas.

¿Cuál de estos principios es preferible, cuál es el más correcto? ¿Se arriesgará uno a elegir entre estos dos, particularmente después de haber leído este libro de principio a fin? De los capítulos anteriores se puede concluir con certeza que cada una de las soluciones sugeridas contiene una cierta lógica y que cada una, en su rigurosa pureza, es abstracta en un grado idéntico. En otras palabras, desde un punto de vista más sofisticado, el riesgo no es razonable.

De hecho, la primera solución atrae en virtud de su nobleza moral, a menudo celebrada en el gran arte del mundo. Don Quijote, el príncipe Myshkin en Siegfried, el idiota de Dostoievsky (*Der Ring des Nibelungen*), etc. Pero esta posición es la de un mártir. Además, el mártir aquí no es el único protagonista, también lo son los principios mismos. La nobleza de sentimientos desprovista de racionalidad y refractada a través del prisma de las "circunstancias" emerge a veces como una caricatura y a veces como una tragedia. Abstracto —es decir, ajeno a la razón y al cálculo— el noble sentimiento conduce inevitablemente a la abnegación e incluso al suicidio. Uno puede encontrar consuelo moral aquí, pero el simplón verdaderamente noble, por regla general, sirve —sin que él mismo lo sepa y sin saberlo— como una herramienta conveniente para el mal y el tormento en la red de circunstancias insidiosas.

No menos insidiosa en términos de consecuencias es la solución opuesta. El hábito de dar preferencia al cálculo o estimación rigurosamente matemática de todas las circunstancias (cuando las circunstancias son repugnantes a la conciencia) conduce, en el resultado final, al colapso moral. Todo está bien cuando los cálculos son impecables. Pero como al final es imposible tener plenamente en cuenta toda una interminable corriente de circunstancias dialécticamente entrelazadas, tarde o temprano, el ser humano calculador está obligado a cometer un error de

cálculo, cometiendo así una transgresión moral, pasada por alto en el proceso como algo irrelevante.

La "autonegación" dialéctica (es decir, el "suicidio" del principio dado y de su portador) en un sentido subjetivo, sin duda, es aún peor. Porque un error de cálculo junto con un acto criminal contra las normas elementales de decencia conduce a un resultado que se percibe, entre otras cosas, como una retribución moral... como el colapso, el aplastamiento total de la personalidad.

En efecto, una cosa es la magnífica caída interna de Don Quijote y, otra muy distinta, el suicidio dictado por el horror y la auto-repugnancia, de Smerdyakov (uno de los protagonistas de *Los Hermanos Karamazov* de Dostoievski). La mente, desobedeciendo las exigencias elementales de la moral, termina como un estúpido fraude, un ignorante fraudulento, reconociendo este estado intolerable, tanto para la "mente" como para la "conciencia", al que se ha llevado por virtudes de sus principios. La confianza fue puesta en un principio abstracto, pero la confianza fue traicionada.

Don Quijote es un caso más fácil. Aquellas "circunstancias" que no tuvo en cuenta —y que no quiso incluir en sus cálculos— resultaron ser las más fuertes. Una triste situación, pero ¿qué se puede hacer? Aun así Don Quijote seguirá vivo en el recuerdo agradecido de todos aquellos que tarde o temprano reharán las "circunstancias".

Este resultado es más fácil, aunque no por ello menos agradable. El resultado para Sócrates, el resultado para Giordano Bruno. Allí, en el otro lado tenemos a Smerdyakov, Rudolf Hess, Julius Streicher. Así, para que haya una derrota es preferible el primer tipo, aunque unilateral e indefenso ante el aplastamiento de las circunstancias, entonces al menos justificado por su nobleza de principios.

Pero ambas conducen a la derrota, a la muerte, a la autonegación dialéctica. Hay que buscar una salida más optimista.

* * *

Desde el punto de vista marxista, la solución completa al problema puede encontrarse únicamente "humanizando las circunstancias", organizando toda la red de circunstancias para que desaparezca el problema mismo, para que nadie tenga que elegir entre las exigencias de la "conciencia" y los dictados de la "razón", para que las circunstancias mismas dicten (y la "mente" perciba) la actividad y los hechos, de acuerdo con los intereses de todas las demás personas.

La totalidad de las relaciones y "circunstancias" sociales organizadas sobre la base de este principio se llama comunismo. El comunismo en este sentido es la única solución posible, sólo concebible, teóricamente válida y completa al problema planteado en este libro. Pero las relaciones entre la ciencia y la moral son sólo una, sólo una expresión parcial del problema fundamental de nuestra época: la transformación comunista de todas las relaciones sociales entre los seres humanos. Sólo sobre la base de una solución a este problema encontraremos, al final, una solución al conflicto entre la ciencia imparcial purgada de todos los "sentimientos" y el humanismo. No hay otra solución. Sin la solución global, nuestro conflicto se agudizará cada vez más, los dos principios polares serán aún más divergentes y caerán en una división más aguda.

El sistema capitalista sólo tiene esa perspectiva: la agudización del problema: la antinomia entre las exigencias de la humanidad, por un lado, y el cálculo a sangre fría, ajeno al auténtico humanismo científico, por otro. La cultura del sistema capitalista burgués se divide inexorablemente a lo largo de estas dos líneas, ambas idénticamente catastróficas para el hecho de la civilización.

Estos dos polos se contraponen en imágenes largamente establecidas y cristalizadas.

Uno es el "humanismo abstracto". Noble, pero impotente ante la "fuerza de las circunstancias" y condenado al destino de un cordero llegando al matadero. Los intelectuales de Occidente se inclinan a apoyar este polo. A veces esta posición degenera en frases floridas y cháchara sin sentido. En otras ocasiones instiga a un anarquismo esteticista, a la revuelta. A veces obliga a escuchar la solución que ofrecen las perspectivas a largo plazo del comunismo.

El otro polo es el "cientificismo" (también muy extendido en Occidente), es decir, el rechazo decisivo de todos los principios humanísticos, llamados "sentimientos no científicos", como "poesía y ficción". El cientificismo es la mutilación humanista del espíritu científico, convertido en un nuevo Dios, un nuevo Moloch, al que, si así lo desea, hay que sacrificar decenas, miles, millones y hasta cientos de millones de personas.

Este nuevo espíritu absoluto —el "espíritu científico" a toda costa— ha tenido sus sacerdotes desde hace mucho tiempo. Uno de ellos declaró con satisfacción, al enterarse de la noticia de la destrucción de Hiroshima: "¡Qué magnífico experimento en física!". Dentro de la preservación de este mundo de "circunstancias" organizado sobre la base de la propiedad privada y el principio de la competencia no hay otra solución.

La única solución, según Marx y Lenin, es la lucha de todos los trabajadores (tanto manuales como intelectuales) por el establecimiento de esas condiciones en la tierra que garanticen la desaparición del maldito problema mismo, de la trágica polarización de la cultura espiritual en dos campos hostiles: el "espíritu científico" deshumanizado y el humanismo de Don Quijote, sin fundamento científico. Específicamente nos referimos a la lucha para eliminar la esfera de la propiedad privada y establecer el comunismo.

Los autores del libro en cuestión derivan sus puntos de vista de esta premisa marxista. Ninguno de ellos plantea el problema de manera infantil: "¿Qué es mejor, el cientificismo o el humanismo abstracto?" o, "¿Qué es peor, 'la conciencia irracional' o la 'mente inescrupulosa'?". Todos entendemos que ambos son inaceptables, es decir, "peores".

Estos autores adoptan la postura de que los altos estándares morales en las relaciones humanas (es decir, el humanitarismo) sólo pueden triunfar en la tierra con la ayuda y el apoyo de la ciencia, y a la inversa, que la ciencia sólo puede desarrollarse en el camino de los descubrimientos histórico-universales si está orientada al bienestar de todos, si marca consistentemente su curso con la brújula del humanitarismo. Los autores del presente trabajo proponen una moralidad razonada o, en otras palabras, el desarrollo moral de la mente.

Estos autores entienden bien que la tarea primordial del sistema socialista, como se señala en el Programa del PCUS [Partido Comunista de la Unión Soviética], consiste en educar al pueblo, tanto a los científicos como a los no entendidos, en el espíritu del desarrollo armonioso del intelecto científico y de los más altos principios morales, en el espíritu de la unidad. La combinación en todos y cada uno de los seres humanos de estos dos elementos igualmente importantes de la cultura espiritual, es una tarea que aún no se ha completado. ¿Cómo se puede realizar esta tarea más rápida y concienzudamente? ¿Cómo se pueden eliminar más rápida y completamente los vestigios de la antinomia de la "mente" y la "conciencia" que nos han dejado como legado del orden capitalista-burgués?

Los autores también han intentado resolver este problema. En cuanto al objetivo de la discusión, no están en desacuerdo. Las diferencias que deben observarse se refieren a los medios para alcanzar el fin. Pueden describirse como diferentes matices de un enfoque para la

resolución de un problema dado: ¿cómo puede la "conciencia razonadora" o la "razón consciente" ser fomentada más fielmente en todos y cada uno de los seres humanos? Las alternativas: el juicio científico humanista o un humanismo racional, un espíritu científico humanizado o un humanitarismo de infusión científica. Estas alternativas son, al final, la misma cosa. Los autores están de acuerdo en este punto, no encontramos ninguna fuente de disputa. Pero quizás, dado este acuerdo, ¿no hay nada que pueda interesar al lector, ningún desacuerdo serio?

Tal vez ambos grupos de escritores (y no es difícil notar que cada uno de ellos es arrastrado a uno de los dos polos del mismo problema) han establecido los vínculos de sus argumentos a partir de premisas diferentes. Algunos desean resolver la tarea por medio de la "humanización del pensamiento científico", desean dotar al frío intelecto teórico de una "orientación de valores". Otros, por el contrario, desean dotar a los esfuerzos humanitarios de la fuerza de la perspicacia científica y de la fuerza del intelecto teórico, para dotar al humanitarismo de un "aparejo científico". Ambos grupos logran una buena gesta en el proceso. El que carece de formación científica debe recibir lo esencial, el que carece de un marco moral, debe ser alentado sobre todo en las relaciones morales (sin ignorar, por supuesto, la educación científica). En un caso, la ciencia debe ser impartida en un suelo moralmente "cultivado", y en el otro, los principios morales deben ser inculcados en una mente científicamente alfabetizada. Ambos polos del marco teórico están así justificados, son correctos y buenos, pero en diferentes aspectos.

¿No se ha resuelto la disputa en sí misma, no se puede decir que "lo que los filósofos están discutiendo" en el caso dado es una falsa contradicción? Eso parece. Parece que la antinomia ha desaparecido y ha resultado ser "una contradicción en las diferentes relaciones". En otras palabras, cada lado es correcto en relación a un objeto (a

esa categoría de personas que tenía en mente) e incorrecto en relación a otro. Si es así, el lector puede dejar el libro en paz y pedir que se detenga la investigación. La contradicción ha demostrado ser formal, verbal. Que los que se complacen con este tipo de problemas continúen la disputa.

No obstante, examinemos la cuestión con más detenimiento. En la letra pequeña de esta contradicción formal, ¿no podríamos encontrar algo más esencial? Esta sería la primera solución: añadir una dosis de ciencia al humanitarismo. La segunda: humanizar las ciencias, orientarlas hacia objetivos y "valores" humanitarios y nobles.

Intentemos aclarar las premisas implícitas en cada una de estas proposiciones, aceptadas sin reflexión. ¿No encontraremos en estas premisas una contradicción auténticamente dialéctica y no meramente verbal?

La primera solución, que destaca el "equipamiento" científico de la psique humana (tanto de los científicos como de los profanos), parte de la presuposición tácita de que la mayoría de las personas ya están lo suficientemente desarrolladas en el sentido moral y que sólo queda dotarlas del aparato de nociones científicas o de "alfabetización" para poner en práctica el objetivo previamente establecido.

La segunda, por el contrario, propone que en relación con la ciencia las personas (o al menos las que se dedican a las disciplinas científicas) ya han llegado a la cumbre y que si algo falta, este algo es una "escala de valores" clara e indiscutible, un cierto regulador moral (o, en sentido estricto, ético). Armando al científico con una escala de "orientación de valores", pondremos todo en orden, y la ciencia comenzará a traer exclusivamente bienestar y felicidad a la humanidad; la catástrofe y el daño quedarán excluidos para siempre. ¿Está satisfecho el lector con esta solución?

Tememos que cada solución tenga un rango de aplicación extremadamente limitado. Tal es el caso, por ejemplo, de la persona moralmente irreprochable, éticamente correcta, pero desgraciadamente inculta; y tal es el caso del "académico" que se ha elevado al nivel moral de un hotentote. ¿Existen realmente estos casos? Por desgracia, sí. Pero, por suerte, son aves raras, al igual que todos los extremos "puros". Las dos estrategias (y las teorías que las sustentan) mencionadas anteriormente son quizás aplicables en estos casos. La falta de frecuencia no es el único punto aquí; estos personajes en sí mismos son casos terminales. La ambulancia de la teoría llegó a la escena demasiado tarde en este caso.

La mente científica altamente refinada inculcada en un ser humano con el nivel moral de la psique primitiva, difícilmente puede ser transformada en una mente humana (particularmente a través de la inculcación de "categorías de valores"). En el otro lado, para la persona moralmente correcta, buena, honesta y desinteresada que carece de educación superior, es probablemente demasiado tarde para fomentar un intelecto científico y teórico de primer orden.

Una comprensión teórica de la relación que existe entre "el espíritu científico" y la "moral" no puede, por tanto, referirse a estas situaciones exclusivas, ni debe orientarse sobre ellas. La comprensión teórica sólo puede obtenerse mediante el análisis de los fenómenos más amplios, y debe ser suficiente para resolver los casos y problemas que se producen a gran escala. Si esto es así, entonces cada una de estas soluciones presentadas de manera esquemática al problema en su conjunto puede ser juzgada imperfecta.

Por supuesto, uno debe tratar de fomentar en todos y cada uno de los seres humanos estas dos cualidades para desarrollar su intelecto teórico sin olvidar su educación moral, el fomento de sus inclinaciones humanitarias. Pero una "solución" práctica tan correcta no soluciona nada:

¿están estos elementos de una auténtica cultura espiritual conectados internamente, en esencia? Tal vez haya varios (sin duda, de idéntica importancia) pero, sin embargo, medios mutuamente independientes y cultivados de manera autónoma con los que un individuo puede mantener relaciones con el mundo y con otras personas.

Si esto es así, entonces la ciencia es una imagen objetiva del mundo absolutamente despojado de todos y cada uno de sus "sentimientos". Este cuadro es a la vez socio-histórico y naturalista, y debe ser extirpado por completo de la más mínima mezcla de lo "subjetivamente humano". Describe el mundo que nos rodea como tal y nos enseña nuestra propia estructura biológica, demostrando cómo el mundo y la vida como tal se crearon independientemente de nuestra conciencia, voluntad, simpatías y antipatías, deseos y esfuerzos. En cuanto a la cuestión de cómo enfrentarnos del mundo, del uso que hacemos de nuestros conocimientos científicos y teóricos del medio ambiente, esto, si seguimos el razonamiento de tal interpretación del espíritu científico, es una cuestión de otro orden. Para decirlo de otra manera, se trata de los "valores" morales que queremos fomentar en el ser humano. Pero los "valores" no interpretan lo que es, sino lo que debería ser. Estamos, más exactamente, en el reino de los ideales y los sueños, ya sean elevados o mezquinos, nobles o egoístas. En cualquier caso, se trata de criterios que proporcionan una evaluación subjetiva de circunstancias, cosas, situaciones y acontecimientos puramente objetivos que han sido descritos por la ciencia.

En su forma clásica, clara y coherente, tal relación entre la "razón pura" y la "voz de la conciencia", así como entre dos modos igualmente importantes, pero principalmente heterogéneos, de percibir el mundo de los fenómenos, se presenta en la filosofía de Immanuel Kant.

La ciencia describe imparcialmente lo que es; la razón teórica en su estado puro no tiene ni el derecho ni los

recursos para juzgar si algo es bueno o malo desde el punto de vista del bienestar de la especie humana, de su autoperfección. Precisamente por esta razón, Kant consideró que la "razón pura" debe ser complementada por un ideal regulativo moral absolutamente independiente y autónomo, el "imperativo categórico", que no puede ser ni probado ni refutado científicamente. Este imperativo categórico debe ser aceptado por la fe. Sin una fe ciega en este regulador moral, la razón "pura" (científico-teórica) puede servir tanto al bien como al mal con igual facilidad; de por sí es capaz de cualquier acción y neutral en la lucha entre el bien y el mal. En la actualidad esto significa: un ronzal[1] o restricciones morales deben ser impuestas a la reflexión científica. Tal ronzal ayudará a guiar a la ciencia y a dirigir sus investigaciones.

No es difícil observar que para Kant la solución teórica a la cuestión planteada por la relación entre la razón pura y la práctica, es decir, entre la ciencia y la "voz de la conciencia" —el ideal regulativo moral—, está suficientemente definida. Kant no se limita a argumentar que el "intelecto" (*verstand*) y la "conciencia" (los aspectos científicos y morales de la psique humana) son de igual importancia, se complementan mutuamente y, de forma aislada, son modos inadecuados para orientarse en el mundo. Si Kant se hubiera limitado a esto, estaría pronunciando pedazos triviales de sabiduría mundana, contra la cual nadie se habría molestado en oponerse. Cada individuo (siempre y cuando no sea un sinvergüenza empedernido o un cabeza dura impenetrable) trata constantemente de correlacionar sus pensamientos y acciones, tanto con las conclusiones del intelecto como con las exigencias de la moralidad. El problema no está aquí.

---

[1] N.d.T.: cuerda o correa que se ata a la cabeza o el cuello de las caballerías para llevarlas o sujetarlas.

Surge más bien cuando el intelecto y la moral (ciencia y moral) entran en conflicto con una antinomia irresoluble, cuando requieren de las decisiones individuales diametralmente opuestas. En tales casos, Kant concede el derecho a un veredicto incondicional, a una decisión final sobre lo que es correcto o incorrecto desde un punto de vista superior, precisamente al principio moral. Para Kant, teóricamente, esta posición se basa en el juicio de que el intelecto (la razón teórica) es fundamentalmente incapaz de tener plenamente en cuenta la interminable sucesión de condiciones que inciden en la resolución de una tarea, que la "voz de la conciencia" por algún medio milagroso es de hecho capaz de captar de manera integral, inmediatamente y sin necesidad de indagar analíticamente en los detalles, el cuadro completo de esta secuencia interminable. Por lo tanto, si la razón choca con la voz de la conciencia, esto indica que la primera ha dejado algo esencial y que, al final, al salir de las sombras de lo desconocido, volteará sus cálculos.

Por lo tanto, el principio moral imperativo categórico es colocado por Kant por encima de la ciencia como un criterio absolutamente independiente de sus consideraciones y totalmente autónomo de una verdad superior. A su vez, el desarrollo de la ciencia depende de sus dictados. Esto significa además que la ciencia (el intelecto) es proclamada como un medio para implementar los fines morales, un modo para la concreción (encarnación) de los principios morales.

Esto se puede presentar concretamente de la siguiente manera: si la "razón pura" (la ciencia) ha llegado a un estado de antinomia, es decir, si surgen dos teorías, dos escuelas o dos concepciones, cada una tan lógica como su oponente, y cada una tan bien fundamentada en términos del estado de conocimiento contemporáneo dado como la otra, la decisión sobre cuál es correcta y cuál incorrecta será dejada no en manos de la ciencia (ya que es incapaz de

encontrar una salida de esta situación desagradable), sino más bien a la ética. Esta última demostraría cuál de las dos teorías mutuamente excluyentes debe ser apoyada y desarrollada más a fondo y cuál debe ser prohibida por ser malintencionada.

El árbitro, además, hace un juicio perentorio y en tales disputas entre eruditos se convierte en lo que podría llamarse un sacerdote de la moralidad que juzga la ciencia desde fuera.

Sin embargo, ¿podría ser que el problema se resolviera precisamente de la manera opuesta? Tal vez la ciencia no debería ser declarada la esclava de la ética (la forma de realizar esfuerzos morales); por el contrario, la moral debería convertirse en el medio para inculcar principios de comportamiento científicamente demostrados, es decir, se debería conceder a la ciencia el derecho a guiar la moralidad. En tal caso, la moralidad se convierte en una forma de la psique derivada de la "razón pura". Aquí la moralidad, tanto por esencia como por origen, se identifica con la ciencia, que sólo se expresa en el lenguaje de las declaraciones imperativas (en lugar de declarativas). Digamos que la ciencia ha establecido que la "naturaleza humana" tiene características específicas. La ética traduce este hecho de la siguiente manera: "Eres humano, por lo tanto debes hacer esto y aquello." La ética en tal caso se distinguiría de la reflexión científica de una manera exclusivamente lingüística, por la forma exclusivamente imperativa de la frase que da expresión a esas mismas verdades establecidas por la ciencia. La ética se convertirá aquí en una forma de realización de un enfoque científico.

Esta alternativa es también teórica, no un "de eso, sigue esto". Es fácil observar que se opone directamente a la solución kantiana. En esta última la ética dirige el desarrollo de la ciencia, en la primera la ciencia dirige el desarrollo de la ética y de la moralidad. A primera vista, esta solución parece más razonable que la preferida por

Kant. Los científicos están más inclinados a aceptar la segunda alternativa. ¿Quizás también podríamos apoyarnos en ella?

Las ventajas de esta solución son indiscutibles. Representan las ventajas del espíritu científico sobre la fe ciega en la fuerza de los valores morales, en la fuerza del "bien", en el triunfo del "bienestar de la humanidad", así como en otros nobles pero, por su abstracción, ambiguos puntos de referencia. En efecto, tanto "el bien" como el "bienestar de la humanidad" pueden interpretarse de diversas maneras. Después de todo, aquí comienza la misma dialéctica que encontramos en la esfera de la razón pura.

Sin embargo, nos parece que esta solución no es tan infalible, a pesar de que está más cerca de la verdad que las propuestas de Kant. Las sospechas surgen del hecho de que esta solución representa el espejo opuesto al de Kant. Tienen las mismas similitudes y diferencias que encontramos entre un negativo y un positivo fotográfico. En un pensamiento científico evoluciona en la dirección sugerida por la ética, en el otro, la moral se construye y se renueva para que se corresponda con las instrucciones dadas "según la ciencia".

Esta última sería una solución maravillosa, pero sólo con la condición de que la noción (ciencia) fuera absoluta en términos de infalibilidad, o más claramente, libre de error. Para ponerlo brevemente la noción científica tendría que poseer todas esas cualidades de perfección divina que le fueron atribuidas por Platón y Hegel respectivamente. La "Idea Absoluta" hegeliana, en sustancia, no es otra cosa que la "noción científica deificada" a la que se le dan todos los atributos de Dios.

La ciencia es algo maravilloso; esperamos que el lector no tenga la sospecha de que no la respetamos. La "deificación de la ciencia" (deificación de la noción), como cualquier deificación, es otro asunto. Aquí (por supuesto no la ciencia misma, sino sus representantes autorizados)

comienza a imaginarse a la ciencia como creadora no sólo de la moral, sino también del derecho, de los sistemas políticos, de los acontecimientos históricos a gran escala, de las ciudades, de los templos, de las estatuas y, en general, de toda la historia de la humanidad. La "noción deificada" comienza a considerar la historia como su propio trabajo, su propia creación; un "mundo empírico" creado por su omnipotencia y poder creativo. Si seguimos esta corriente de pensamiento, el hombre histórico en sus hechos y asuntos se da cuenta, a menudo sin saberlo, de los designios de la "Idea Absoluta", es decir, de la lógica deificada (bajo tal nombre) de la reflexión científico-teórica.

Si la noción absoluta proclama a través de sus sacerdotes que el hombre ha completado su servicio a lo absoluto y que ha decidido crear un instrumento perfeccionado para encarnar su voluntad, digamos una "máquina pensante", un intelecto artificial con capacidades que superan las del cerebro humano, entonces los humanos se verán obligados a someterse incondicionalmente al mandato de lo absoluto y a conducirse al sacrificio, reconociendo su imperfección, falibilidad y limitaciones biológicamente impuestas. Esta es la lógica de la posición que hemos esbozado llevada a su conclusión.

Debe agregarse que la variante hegeliana de una noción deificada o idea lógica era sin embargo más humana que la deidad más novedosa en el altar (la adoración de la noción cibernética-matemática). Con Hegel Dios-Logos específicamente concedió a los hombres el derecho de actuar como instrumentos de autoconocimiento y autoconciencia, "objetivación" y "desobjetivación". Heinrich Heine llegó a la conclusión, sobre la base de conversaciones con el propio Hegel que su filosofía apunta a una propuesta humanitaria: el hombre es de hecho el único Dios, al menos en la Tierra. El hombre como ser pensante es el Dios de este mundo. El ser humano guiado

por la lógica es el creador de la historia y su administrador plenamente empoderado. Hay que darle las riendas del gobierno sobre los asuntos humanos. Es precisamente él, el teórico dialéctico que a partir de este punto debe ser el sumo sacerdote de Dios, es decir, de la Idea Absoluta autoimpulsada. El Dios de Hegel es el Dios del teórico que cree en la fuerza de la Idea, es decir, del esquema lógico impuesto sobre el desarrollo de la ciencia. Aun así es un Dios, con todas las consecuencias indeseables para la humanidad que esto conlleva.

Cuanto más se entrega el hombre a Dios, menos deja para sí mismo. Cuanto más se apropia Dios, más se aliena del ser humano vivo. Además, la razón alienada (es decir, la deificada) significa, por otra parte, el ser humano alienado (incluyendo las esferas de la razón, la ciencia —la Idea). Con la deificación de la ciencia tenemos (como en la filosofía hegeliana) una inversión mistificada de sus relaciones reales. Para ser precisos: el hombre creó y continúa creando ciencia, pero luego resulta que no es la ciencia la que sirve al bienestar y la felicidad de la humanidad, sino todo lo contrario. La humanidad está siendo alistada al servicio de la ciencia y se está convirtiendo en el ejecutor obediente e incluso esclavo de su diseño despótico. Esto es adecuado cuando el diseño es auténticamente científico (veritas en el más alto sentido de la palabra). Pero ¿si este no es el caso?

La ciencia, una vez deificada, se vuelve no sólo despótica e intolerante, sino también bastante incapaz de autocrítica. No hace falta decir que no nos referimos a la ciencia en sí misma, porque en sí misma está desprovista de conciencia y voluntad, sino más bien a sus todopoderosos y a veces bastante autoritarios científicos individuales. En efecto, no hablan de convicción personal, sino en nombre de la ciencia. El pueblo respeta la ciencia, por esta razón la frase general "en nombre de la ciencia" a veces oculta la verdadera naturaleza de ciertas ideas que

desfilan bajo este título, pero que en realidad no tienen nada en común ni con el humanismo ni con el auténtico espíritu científico.

Las cosas son aún peores cuando una persona moralmente inferior comienza a dictar la ley en nombre de la ciencia. Cuando Truman ordenó que la bomba fuera lanzada sobre Hiroshima, esta fue aparentemente una medida inadecuada para un científico. Sugirió que Hiroshima fuera destruida aún más "científicamente", es decir, lanzando de antemano cohetes iluminadores multicolores sobre la ciudad. Los habitantes de la ciudad miraban este curioso espectáculo, y precisamente en ese momento explotaba la bomba atómica. El resultado sería ceguera masiva —para los supervivientes. Así, el "experimento en física" sería, en su opinión, el más completo y demostraría más sucintamente al mundo la "fuerza de la ciencia americana". Y quienes diseñaron y construyeron las cámaras de gas móviles de Hitler eran también, después de todo, científicos...

Por supuesto, soñar con impedir aplicaciones similares de la ciencia mediante la "iluminación moral" de tales científicos, introduciéndolos en una "orientación de valores centrada en el bien" y propagando una "escala de valores morales" —tal sueño sólo es digno de un humanista muy ingenuo.

La idolatría de la ciencia no es una solución mejor que la que ofrece Kant. El poder de la ciencia debe ser respetado, pero en ningún caso deificado.

Ni la moral ni la ciencia pueden ser el "valor superior" en la escala de lo que es valioso en la civilización humana. La moral y la ciencia siempre han sido y siguen siendo hoy en día simples medios, herramientas, instrumentos, diseñados por el hombre para su propio uso, para aumentar su dominio sobre la naturaleza, para apoyar medidas que faciliten la felicidad humana. Si la ciencia y la moral, en cambio, empiezan a apoyar la opresión, la

parálisis, la desfiguración e incluso el exterminio de los seres humanos vivos, es decir, si se transforman no sólo en la antípoda, sino también en un enemigo mortal del humanismo, para el marxista esto atestigua sobre todo la naturaleza inhumana y antihumanista de ese sistema de relaciones entre las personas que tanto pervierte las relaciones entre la ciencia, la moral y el ser humano. Por "ser humano" nos referimos a las masas populares —un cuerpo compuesto por trabajadores, tanto en la esfera manual como en la intelectual— y no a una "humanidad en general" abstracta.

El marxismo representa una forma superior de humanismo, precisamente porque rechaza la idolatría (o como también se dice, la "alienación") de cualquier forma institucionalizada de actividad humana, incluida la de la ciencia (en otras palabras, una actividad de tipo científico-teórico, profesionalmente aislada de la mayoría de los seres humanos: reflexiones lógicas, transformada en una profesión, en la ocupación a tiempo completo de un grupo más o menos estrecho de individuos —matemáticos y lógicos profesionales, etc.). Esto no menosprecia en absoluto la importancia de la ciencia o el profundo respeto que se concede a una ciencia basada en la concepción del mundo materialista dialéctica, ya que esta última es la concepción más científica del mundo.

Este respeto excluía la visión cientificista de las personas como "materia prima" para la investigación científica. El cientificismo es, por lo tanto, la forma contemporánea del antihumanismo. Desde el punto de vista del marxismo-leninismo, la ciencia es en esencia (más que en las imágenes distorsionadas y alienadas en las que a menudo se presenta en la sociedad burguesa) una forma de realizar los objetivos humanistas. El humanismo marxista procede de los requisitos históricamente maduros (y científicamente clarificados) para el desarrollo integral de

la mayoría (o máximamente, todos sin excepción) de los seres humanos.

Esta es, de hecho, la sustancia del comunismo. Desde este punto de vista, la ciencia no es una forma de realización de los esfuerzos humanistas abstractos (como con Kant) ni la ética es la forma de realización de la "idea lógica" o "noción" (como con Hegel). Tanto la ciencia como la ética (una auténtica moral o código de moral con orientación humanista) representan dos formas de conciencia que expresan y realizan una misma: la forma concreta e histórica de entender al ser humano, sus obras y su mundo vital. Por lo tanto, una ciencia auténtica y un nivel de moralidad auténticamente elevado no pueden sino coincidir en su esencia misma. No pueden estar en yuxtaposición.

Pero, ¿y si coinciden sólo "en esencia", pero en realidad, en el mundo empírico, a menudo entran en conflicto entre sí?

Aquí no es admisible ignorar el "sentimiento moral" y apoyar totalmente a la ciencia, independientemente de las circunstancias, como recomiendan los defensores del cientificismo. En efecto, la ciencia (no en su conjunto, es decir, no todo el conocimiento científico del hombre y de la naturaleza, sino la ciencia aislada, la teoría aislada) y, más precisamente, los científicos que hablan en su nombre, son capaces de equivocarse. Si una ciencia individual adelanta repentinamente una concepción (con recomendaciones que provienen de esta concepción) que va en contra de los principios del humanismo, entonces estamos plenamente justificados al asumir que en el caso dado la verdad última puede encontrarse en la moralidad, que la ciencia dada se ha descarriado. Aquí es necesario someter a la Diosa infalible a un análisis crítico desde el punto de vista de sus propios criterios.

El humanismo marxista (o, en otras palabras, la cosmovisión y la lógica marxistas), al situar sus puntos de

referencia en el conocimiento científico como un todo, tiene la ventaja de ser un representante integral de la verdad científica en el sentido más elevado. Tiene esta ventaja sobre cualquier ciencia o teoría individual, sin importar cuán maravillosamente elaborada esté esta ciencia o teoría en un sentido formal. Tal es la imagen de la verdad, accesible para la ciencia sólo en ese caso, que no significa una teoría individual determinada, sino toda la cultura científico-teórica de la humanidad, entendida ésta desde una perspectiva de desarrollo. En este sentido, en esta interpretación la ciencia y el humanismo coinciden en todas sus conclusiones y fórmulas. Entre una ciencia (teoría) individual y el humanismo puede surgir un conflicto. Decidir esta contradicción a favor de la teoría dada y sus "fórmulas infalibles" sería como mínimo incauto. Sería más útil determinar la causa del conflicto.

Así es precisamente como Friedrich Engels describió la relación entre la exactitud científica y la autoconciencia moral de las masas. Comentó que la ciencia no podía basarse en argumentos derivados de la moralidad ni basar sus propuestas en argumentos derivados del sentimiento moral:

«Marx, por lo tanto, nunca basó sus demandas comunistas en esto [...] Pero lo que formalmente puede ser incorrecto desde el punto de vista económico, puede ser correcto desde el punto de vista de la historia del mundo. Si la conciencia moral de la masa declara que un hecho económico es injusto, como lo ha hecho en el caso de la esclavitud o del trabajo de siervos, es una prueba de que el hecho mismo ha sobrevivido, de que han aparecido otros hechos económicos, por lo que el primero se ha vuelto insoportable e insostenible. Por lo tanto, un contenido económico muy verdadero puede ser ocultado detrás de la incorrección económica formal» (Engels, 1885, Prefacio a *Miseria de la Filosofía*).

El "sentimiento moral de la masa" resulta ser correcto en su postura contra la "ciencia estricta" que todavía no ha logrado llegar al fondo de la cuestión, precisamente porque las masas están verdaderamente atrapadas en el vicio de la contradicción entre dos categorías de hechos obstinados. En otras palabras, el "sentimiento moral" —conciencia humanista— expresa en el caso dado la presencia de un problema real que debe ser resuelto tanto teórica como prácticamente, la existencia de una contradicción social real, una salida de la que debe buscarse de manera científica.

Por lo tanto, fue precisamente Karl Marx —un hombre con una moralidad desarrollada y sensibilidad a los argumentos que provienen de la conciencia moral de las masas— quien vio un auténtico problema científico allí donde los científicos filisteos sólo veían una causa para la elaboración de un esquema de conceptos formalmente no contradictorio. Descubrir un auténtico problema científico significa recorrer la mitad de la distancia hasta su solución. Por lo tanto, *El Capital* de Marx, aunque construido con un andamiaje estrictamente científico, está investido de un núcleo humanista, es decir, de una formulación humanista del problema y del empuje.

La inspiración moral básica que subyace a *El Capital* se expresa plena y precisamente en la tesis del auténtico humanismo: el ser humano vivo, no el dinero, ni las máquinas, ni los productos, ni ninguna forma de riqueza, es el valor más elevado y el creador-sujeto de todas las formas alienadas. Si despojáramos a *El Capital* de este principio "moral", declarándolo no científico, la lógica científica que subyace a esta obra de genio se derrumbaría en su conjunto. En efecto, ¿puede uno dar una base puramente "lógica" a la tesis de que el trabajo humano crea valor, mientras que el trabajo del burro, aunque realiza exactamente la misma labor, no crea ningún valor nuevo?

El comunismo científico de Marx, Engels y Lenin proporciona una unificación interna del humanismo y el espíritu científico que va al corazón de la cuestión. Esto significa que el comunismo científico, en primer lugar, encuentra su punto de referencia en el ser humano como el valor más elevado; el ser humano entendido no de manera abstracta sino como la verdadera mayoría de los trabajadores. Su orientación se basa en los intereses generales y fundamentales de los trabajadores. El comunismo científico, en segundo lugar, representa, de principio a fin, un programa práctico y concreto para la realización del humanismo entendido precisamente en este sentido.

Por lo tanto, el humanismo no forma un "subsistema" especial dentro del marxismo, ni representa una "escala de valores" separada que exista autónomamente en relación con el resto del sistema científico de conceptos.

De ahí también se desprende la definición leninista de la ética y la moral comunistas y su principio rector: lo que sirve para la construcción de la sociedad comunista es moral. Clasificamos como moral ese hecho, esa forma de pensar que ofrece apoyo a esta noble causa. Cualquier otra comprensión de la moralidad y la ética representa sin falta una mentira burguesa inteligentemente enmascarada hasta cierto punto.

En este sentido, notamos la insostenibilidad teórica del intento de crear dentro del marxismo un subsistema especial (autónomo) que se ocupe de los valores morales. La propuesta de complementar el comunismo científico con una "escala especial de imperativos morales", con premisas humanísticas, tiene su origen, por regla general, en Occidente, en personas que simpatizan personalmente con el comunismo, pero que no entienden bien la solución marxista-leninista del verdadero problema aquí incorporado.

Este problema es particularmente agudo hoy porque la lucha por el humanismo auténtico, por el comunismo, es

precisamente una lucha. No es una lucha fácil, no sólo ideológica, a veces es incluso una lucha sangrienta. Esta última se lleva a cabo contra un enemigo dispuesto a llevar a cabo las medidas más extremas e inhumanas, en esta lucha el viejo conflicto entre los "valores del humanismo" y la necesidad de violarlos en nombre de este humanismo se renueva cada día, si no cada hora. Surge la típica situación dialéctica en la que el auténtico humanista (a diferencia del "humanista de la justicia") se ve a veces obligado a aplicar la violencia contra otro ser humano. A veces las circunstancias evolucionan de tal manera que el auténtico humanista se ve obligado a recurrir al engaño y a la astucia (por ejemplo, durante los interrogatorios en las cámaras de tortura fascistas). Una vez más, este engaño y esta astucia se aplican en nombre del humanismo, pues decir la verdad en un entorno así sería cometer un acto mucho más atroz e inmoral que mentir. Aquí no hay ningún problema teórico, sino sólo uno de resistencia personal y fortaleza moral en la búsqueda de principios morales elevados.

El problema real y muy complicado, que exige una solución teórica clara, está en otra parte. ¿Es admisible interpretar la fórmula: "lo que sirve a la victoria del comunismo es moral" como si significara que en nombre de esta gran causa "todo está permitido", que no hay ni puede haber restricciones de naturaleza moral impuestas aquí? ¿O se podría argumentar que incluso aquí hay líneas rojas?

¿Existe en general un límite más allá del cual una desviación, forzada por circunstancias extremas, de las normas generales abstractas de la humanidad en nombre y para el triunfo de un humanismo concreto e históricamente entendido se transforme en —en pleno acuerdo con las leyes de la dialéctica— un crimen contra el objetivo mismo para el cual se realizó el acto? Para ir más al grano, ¿se puede determinar este límite fatal, ya que

siempre existe en alguna parte o en el otro lado? En la actualidad esta frontera forma la gran división entre el auténtico comunismo de Marx, Engels y Lenin y las doctrinas de "izquierda" que interpretan la fórmula moral marxista como una indicación de que "todo está permitido". Es preciso comprender que la violencia y el asesinato son acciones inevitables convocadas por las circunstancias extremas que acompañan a la mortífera batalla de clases, acciones a las que debe recurrir el revolucionario, reconociendo plenamente su inhumanidad. Otra cosa es considerar estas actividades como el método óptimo, el más seguro y hasta el único para establecer la "felicidad" en la Tierra. Tanto Marx como Lenin aprobaron moralmente la violencia sólo en las circunstancias más extremas, y luego, sólo en la escala mínima, lo que es absolutamente necesario.

Lenin escribió que los comunistas se oponen a la violencia contra el pueblo en general y recurren a la coerción sólo cuando es impuesta por auténticos admiradores de la violencia. La única justificación de la violencia es como un medio para oponerse a la violencia, como violencia contra los violentos, pero no como un medio para influir en la voluntad de la mayoría de los trabajadores.

Por lo tanto, los comunistas nunca son los iniciadores de acciones como la guerra o la "exportación de la revolución" en el filo de la bayoneta. Lenin siempre se opuso categórica y consistentemente a ideas izquierdistas de este tipo. A su entender, el espíritu científico del comunismo está siempre inseparablemente conectado con el principio de humanidad en el sentido directo de la palabra.

Esto también constituye la principal diferencia entre Lenin y aquellos dogmáticos que se permiten el placer de contar cínicamente el número de vidas humanas que merece la pena pagar por la victoria del comunismo mundial. ... Como regla general, estos cálculos en el mundo

de hoy son el pasatiempo de personas caracterizadas por la miseria tanto en términos de teoría como en su perfil moral.

Para resolver el problema de unificar los altos estándares morales con un máximo del espíritu científico, el problema debe ser visto en primer lugar con toda la agudeza y complejidad dialéctica que ha adquirido en el difícil y tumultuoso tiempo en que vivimos. Una simple solución algebraica no servirá. El problema de la relación entre la moralidad y el espíritu científico ha sido resuelto sólo de la manera más general por la filosofía marxista. En situaciones concretas, por otro lado, ocurrirá una y otra vez en un futuro previsible; cada vez tendrá un nuevo e inesperado giro. Por lo tanto, no puede haber una solución simple o prefabricada para cada ocurrencia individual del conflicto entre la "mente" y la "conciencia".

No puede haber una simple prescripción o fórmula matemática capaz de satisfacer todas las situaciones. Si te encuentras con un conflicto de esta naturaleza, no asumas que en cada caso la "ciencia" es correcta y la "conciencia" es una basura, o en el mejor de los casos un cuento de hadas para los niños. Y lo contrario no está más cerca de la verdad, es decir, que el "sentimiento moral" es siempre correcto, que la ciencia, si entra en conflicto con la primera, es el "demonio" despiadado y brutal de Iván Karamazov, que engendra a tipos como Smerdyakov[2]. Sólo a través de un examen concreto de las causas del conflicto mismo podremos encontrar una solución dialéctica, es decir, la más sabia y humana. Sólo así podremos encontrar, por decirlo en la jerga actual, la "variante óptima" de la

---

[2] N.d.T.: Iliénkov hace referencia a la novela *Los hermanos Karamázov,* del escritor ruso Fiodr Dostoievski. Smerdyakov es el hijo bastardo de Fiodr Karamázov y hermanastro de Iván. Destaca por ser antipático y huraño.

correspondencia entre las exigencias del intelecto y de la conciencia.

No es fácil encontrar una unidad concreta y dialéctica entre los principios de la mente y la conciencia en cada caso. Desgraciadamente no hay ninguna varita mágica, no hay ningún algoritmo simple, ni de naturaleza científica ni moral.

La cuestión de la identidad del pensamiento y del ser en la filosofía premarxista (1964).

Original: Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии.
Fuente: Russian Studies in Philosophy, vol. 36, no. 1, 1997.
Traducción del inglés al castellano: Louk.

La cuestión de la identidad del pensamiento y del ser ocupa un lugar importante en la historia de la filosofía. Engels, abordando esta cuestión, escribió: «¿es nuestro pensamiento capaz de conocer el mundo real, podemos en nuestras ideas y conceptos del mundo real formar un verdadero reflejo de la realidad? En el lenguaje filosófico esta pregunta se denomina la cuestión de la identidad del pensamiento y del ser. La gran mayoría de los filósofos responden afirmativamente a esta pregunta» (Engels, Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana).

Sin embargo, a veces también se escuchan afirmaciones del tipo siguiente: nuestro pensamiento es capaz de conocer el mundo real, y nuestras ideas y conceptos pueden ser verdaderos reflejos del mundo, pero ¿por qué llamar a esto "identidad del pensamiento y del ser", por qué recurrir aquí a un "lenguaje filosófico" especial? Tales afirmaciones surgen de un malentendido. El lenguaje filosófico no es simplemente un conjunto de términos cuyo significado es una cuestión de consenso; no son el resultado de una convención. Son el producto de una lucha que aún hoy se libra. Aristóteles, Spinoza y Hegel no fueron los únicos que prefirieron hablar y escribir acerca de los problemas filosóficos en el lenguaje filosófico. Sin

conocer el lenguaje de la filosofía no se puede entender correctamente ni *El Capital* de Karl Marx ni los *Cuadernos filosóficos* de V.I. Lenin.

En particular, la falsa noción de que la "identidad del pensamiento y del ser" es un principio hegeliano, noción establecida en nuestra literatura filosófica durante los años del culto a la personalidad de Stalin, impidió considerablemente la correcta comprensión de la tesis de Lenin sobre la coincidencia de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento. El argumento basado en esta noción era más o menos el siguiente. La dialéctica y la lógica no son lo mismo: la dialéctica, después de todo, es la teoría del ser, mientras que la lógica es la teoría del pensamiento, y, puesto que el pensamiento y el ser son diferentes, no se puede decir que sean idénticos. Lo que sale a relucir aquí es precisamente un temor de que el principio de la identidad del pensamiento y del ser sea una especie de *Gegelianshchina* [N.d.T.: término despectivo para el hegelianismo, podría traducirse como "hegelianada"]. Pero este temor es producto de la simple ignorancia. Hay que disiparlo, y para ello es útil acudir, en particular, a la historia de la filosofía premarxista.

Las concepciones idealista y materialista de la identidad del pensamiento y del ser. La concepción de Spinoza.

En primer lugar, debemos establecer algunos hechos incuestionables. El primer hecho es que no hay, ni ha habido nunca, nada específicamente hegeliano en la tesis de la identidad del pensamiento y del ser. Además de Hegel, tanto Spinoza como Feuerbach aceptaron esta tesis. Y el segundo hecho es que para la dialéctica en general (incluyendo la dialéctica hegeliana) la identidad no es

definitivamente un "uno y lo mismo" metafísico. Es siempre una identidad en la diferencia, una identidad de contrarios.

En general, la dialéctica ve la identidad real en el acto de transición, en la transformación de los opuestos entre sí, en este caso particular en el acto de transición o transformación de la realidad (el ser) en el pensamiento y del pensamiento en la realidad. Y esta identidad es un hecho constatado cada día por cada ser humano. Quien llega a conocer una cosa la transforma en un concepto; y quien concreta su proyecto en una acción, en un acto que transforma una cosa, convierte su concepto en una cosa. No hay, por supuesto, ninguna *Gegelianshchina* en todo esto.

El misticismo específico de la *Gegelianshchina* no reside en la afirmación de esta transición, sino en su interpretación idealista objetiva. Pero también existe una interpretación materialista de ese mismo hecho. La diferencia fundamental entre ambas parece insustancial e intrascendente para los representantes del agnosticismo, para quienes el materialismo y el idealismo son meras palabras vacías. Para los agnósticos, tanto la interpretación idealista objetiva como la materialista son igualmente una *Gegelianshchina*. Por eso, a los kantianos y a los positivistas les encanta asustar al lector crédulo con el fantasma de la *Gegelianshchina*. Por ejemplo: «El materialismo puro o absoluto es tan espiritualista como el idealismo puro o absoluto. Ambos asumen simplemente, aunque desde diferentes puntos de vista, que el pensamiento y el ser son idénticos... Por el contrario, los nuevos materialistas adoptan tan decididamente un punto de vista fundamentalmente kantiano como la mayoría de los principales científicos naturales contemporáneos» (citado en Plejanov, *Cuestiones fundamentales del marxismo*).

Este "nuevo" materialista era Eduard Bernstein. No le gustaba el materialismo de Marx y Engels porque estaba demasiado contaminado de "misticismo" (Bernstein se

refería a la dialéctica, las doctrinas de la identidad de los opuestos en general y de la identidad del pensamiento y del ser en particular). Este giro de pensamiento no es casual sino bastante recurrente, y sería interesante explorar su fundamento, por qué a los pensadores de este tipo les molesta precisamente el principio de la identidad del pensamiento y la realidad. El problema, por supuesto, no está en los nombres sino en el planteamiento concreto de la solución de un problema filosófico sustantivo, en la existencia de una dificultad real. Y esta dificultad, a la que todo teórico se enfrenta invariablemente, reside en la relación entre el conocimiento (el conjunto de conceptos, construcciones teóricas e ideas) y el objeto de este conocimiento. ¿Cómo se puede comprobar si coinciden o no? ¿Y se puede hacer esta comprobación de forma absoluta? ¿Y qué significa esto?

La idea principal de Kant y del kantianismo es que el ser humano nunca puede comprobar si algo real, algo que existe fuera de su conciencia, se corresponde con los conceptos con los que opera. El argumento es el siguiente: dado que el objeto ("la cosa en sí") se refracta a través del prisma de la "naturaleza específica" de los órganos de percepción y juicio en el proceso de convertirse en objeto de la conciencia, sólo conocemos el objeto en la forma que adquiere como resultado de esta refracción. Kant no rechazó el ser de las cosas fuera de la conciencia. Rechazó "meramente" una cosa: la posibilidad de comprobar si las cosas son o no como las conocemos y como las conocemos. No podemos comparar una cosa tal y como es dada a la conciencia con la cosa tal y como es fuera de la conciencia. Es imposible comparar lo que está en la conciencia con lo que no está en la conciencia; no puedo comparar lo que conozco con lo que no conozco, no veo, no percibo y no soy consciente. Antes de poder comparar mi idea de una cosa con la cosa, también debo ser consciente de esa cosa, es decir, debo transformarla en una

idea. En consecuencia, siempre comparo y contrasto una idea con una idea, aunque creo que estoy comparando una idea con una cosa. Siempre comparo una idea de una cosa con la cosa como objeto de conciencia, es decir, no con la cosa sino con otra idea de ella.

Por supuesto, sólo se pueden comparar y contrastar cosas del mismo tipo. No tiene sentido comparar libras con millas o el sabor de un filete con la diagonal de un cuadrado. Son cosas diferentes. Pero si, a pesar de todo, queremos comparar un filete con un cuadrado, no estaremos comparando un filete y un cuadrado, sino dos objetos, ambos con una forma geométrica, espacial. Las propiedades específicas de ambos no pueden figurar en esta comparación.

«¿Cuál es la distancia entre la letra A y la mesa? La pregunta no tiene sentido. Cuando hablamos de la distancia entre dos cosas, estamos hablando de su distinción en el espacio.... Las hacemos idénticas entre sí como partes del espacio, y sólo después de haberlas hecho idénticas, *sub speciae spatii* [desde el punto de vista del espacio —Kedrov], las distinguimos como puntos distintos del espacio. Su unidad consiste en su pertenencia al espacio» (Marx, *Teorías de la plusvalía*).

En otras palabras, cuando se quiere establecer cualquier tipo de relación entre dos objetos, nunca se comparan aquellas propiedades específicas que hacen de un objeto la letra A y de otro objeto una mesa, un filete o un cuadrado, sino sólo aquellas propiedades que expresan algún tercer término distinto de su ser como cosas enumeradas. Las cosas comparadas se consideran así como diferentes modificaciones de esta tercera propiedad común a ambas, ya sea su pertenencia al espacio o al valor. Una tela de saco se compara con un guardapolvo sólo en la medida en que ambos son mercancías, es decir, concentrados de un tipo específico de trabajo, expresiones de una sustancia común a ambos. Una libra puede compararse con una milla, pero

sólo en la medida en que una libra y una milla expresan diferentes formas de medir "una misma cosa", digamos, una determinada cantidad de agua o de trigo. Si no existe esa "misma cosa", no hay posibilidad de comparación. Entonces se trata de cosas diferentes y ya está. Si en la naturaleza de dos cosas no hay una tercera cosa común a ambas, entonces las diferencias entre ellas carecen de todo sentido desde el punto de vista lógico.

Cuando la economía política burguesa distinguía en su famosa fórmula las tres fuentes de ingresos, esta era una fórmula absolutamente vacía, a pesar de ser empíricamente obvia. El capital realmente produce beneficios, la tierra produce rentas y el trabajo produce salarios. Pero teóricamente esta fórmula está tan vacía de sentido como una sentencia que establece una distinción entre la nieve y Nueva York sobre la base de que la nieve es blanca y Nueva York es enorme.

Las diferencias entre la ganancia, la renta y el salario sólo se hacen realmente claras cuando se entienden como diferentes modificaciones de una misma cosa: el trabajo que crea valor. En Marx está claro bajo qué existen estas diferencias. La fórmula de los tres términos no revela nada al respecto, por lo que carece de sentido.

Pero, ¿dentro de qué se relacionan objetos como un concepto (pensamiento) y una cosa? ¿En qué "espacio" especial se pueden contrastar, comparar y distinguir? ¿Tenemos aquí realmente ese tercer término en el que son uno y lo mismo a pesar de todas sus diferencias inmediatamente evidentes?

Si no existe esa sustancia común que se expresa de forma diferente tanto en el pensamiento como en las cosas, entonces no se puede establecer ninguna correlación intrínsecamente necesaria entre ellos. En el mejor de los casos sólo se puede establecer una relación externa como la que se establecía antiguamente entre la distribución de los cuerpos celestes en el cielo y los acontecimientos de la

vida personal, es decir, una relación entre dos series de acontecimientos completamente dispares, cada uno de los cuales se desarrolla de acuerdo con sus propias y estrictas leyes específicas. Entonces sería correcta la afirmación de Wittgenstein de que las formas lógicas son místicas e inexpresables.

Pero surge una dificultad adicional en cuanto a la relación entre el pensamiento y la realidad. Ya sabemos adónde conducen los intentos de establecer alguna esencia especial que no sería ni el pensamiento ni la realidad material, pero que al mismo tiempo constituiría su sustancia común (la tercera cosa que se manifestaría como pensamiento en un momento y como ser en otro).

Al fin y al cabo, en filosofía, el pensamiento y el ser son conceptos mutuamente excluyentes. Lo que es pensamiento no es ser y viceversa. En ese caso, ¿cómo pueden compararse entre sí? ¿Cuál puede ser el fundamento de su interacción, bajo qué son "uno y lo mismo"?

Esta dificultad fue expresada claramente por Descartes en forma puramente lógica. Si el ser de las cosas está determinado por su extensión y su forma espacial-geométrica es la única forma objetiva de su existencia fuera del sujeto, entonces el pensamiento no se revela de ninguna manera a través de su descripción en las formas del espacio. La característica espacial del pensamiento en general no guarda relación con su naturaleza específica. La naturaleza del pensamiento se revela a través de conceptos que no tienen nada en común con la expresión de ninguna imagen espacial-geométrica. En Descartes este punto de vista se expresa así: el pensamiento y la extensión son dos sustancias diferentes, y una sustancia es lo que existe y se define sólo a través de sí misma y no a través de otra cosa. No hay nada común al pensamiento y a la extensión que pueda expresarse en una definición especial. En otras palabras, no hay un solo atributo entre las definiciones del pensamiento que se incluya en la definición de la extensión

y viceversa. Pero si no hay ningún atributo común, entonces es imposible hacer racionalmente ninguna inferencia del pensamiento al ser y viceversa, ya que la inferencia requiere un término medio, es decir, un término que estaría incluido tanto en la serie de definiciones del pensamiento como en la serie de definiciones del ser de las cosas fuera de la conciencia o del pensamiento.

El pensamiento y el ser no podrían entrar en contacto en absoluto, pues en ese caso el límite entre ellos sería precisamente el que los divide y los une a la vez.

En ausencia de tal límite, el pensamiento no puede limitar una cosa extensa y una cosa no puede limitar una idea, una expresión mental. Por así decirlo, penetran y se impregnan mutuamente sin encontrar un límite en ninguna parte. El pensamiento como tal es incapaz de interactuar con una cosa extensa, y una cosa es incapaz de interactuar con el pensamiento; cada uno gira dentro de sí mismo.

Surge inmediatamente un problema: ¿De qué manera se relacionan el pensamiento y las funciones corporales en el individuo humano? Que están conectadas es simplemente un hecho obvio. Una persona puede controlar mentalmente su cuerpo definido espacialmente entre otros cuerpos similares; sus impulsos mentales se convierten en movimientos espaciales, mientras que los movimientos de los cuerpos que provocan cambios en el organismo humano (sensaciones) se transforman en imágenes mentales.

¿Significa esto que el pensamiento y el cuerpo extenso interactúan, no obstante, de alguna manera? ¿Pero cómo? ¿Cuál es la naturaleza de esta interacción? ¿Cómo se determinan, es decir, se delimitan mutuamente?

Según Descartes no existe ni puede existir una transición de este tipo, pues lógicamente esto significaría admitir precisamente algún atributo idéntico común al pensamiento y a los cuerpos extensos que pudiera servir de término medio. De ahí que siga siendo un enigma cómo

una cosa extensa puede existir y definirse a través de las formas del pensamiento y, a la inversa, cómo el pensamiento, desprovisto de cualquier atributo espacial, puede aparecer de repente como un cambio definido espacialmente, como un movimiento.

Spinoza superó esta dificultad definiendo el pensamiento y la extensión no como dos sustancias, sino como dos atributos que expresan una misma sustancia. El sentido de esta definición, que puede sonar a escolástica, es muy profundo. Si traducimos esta expresión, propia de la filosofía de la época de Spinoza, al lenguaje filosófico moderno, se leería así: ni la extensión ni el pensamiento son objetos independientes. Sólo son aspectos, formas de manifestación, modos de existencia de una tercera cosa. Pero, ¿qué es esa tercera cosa?

La respuesta de Spinoza es: la naturaleza real infinita. Toda la dificultad de la metafísica cartesiana surge del hecho de que la diferencia específica entre el mundo real y el mundo imaginado se considera que reside en la extensión, en la determinación espacial-geométrica. Pero en realidad la extensión como tal sólo existe en la imaginación. En efecto, la extensión como tal sólo puede pensarse en forma de vacío absoluto, es decir, puramente negativo, como ausencia de toda forma geométrica definida. El mismo argumento se aplica al pensamiento. El pensamiento como tal no podría determinar o delimitar los cuerpos, pero sólo porque no podría determinar nada en absoluto, ni siquiera a sí mismo.

En otras palabras, se puede decir muy poco sobre el pensamiento en general o sobre el pensamiento como tal, y lo mismo se aplica a la extensión en general: ésta no es una realidad independientemente existente, sino una forma de existencia de otra cosa. Lo que existe realmente no es ni el pensamiento ni la extensión, sino sólo la naturaleza, que posee ambos.

Con este sencillo giro de pensamiento, Spinoza corta el nudo gordiano del famoso problema psicofísico y muestra que no se puede encontrar la respuesta a este problema porque el problema mismo es fruto de la imaginación.

Cuando se pregunta cómo el pensamiento, que es incorpóreo y no participa en absoluto del espacio, se transforma en un cambio expresado espacialmente (el movimiento del cuerpo humano) o, a la inversa, cómo el movimiento del cuerpo humano causado por otro cuerpo se transforma en ideas, se parte ya de presupuestos absolutamente falsos. También se supone tácitamente que la naturaleza realmente existente (en la filosofía de Spinoza es la sustancia o Dios) es algo orgánicamente incapaz de ser pensado.

Así, se concibe esta naturaleza de forma extremadamente imperfecta, negándole desde el principio una de sus perfecciones.

Sin embargo, la naturaleza realiza de hecho en el ser humano y, a través de él, en la acción misma que se llama pensamiento. En el ser humano es la naturaleza misma la que piensa y no un ser especial opuesto a la naturaleza, un ser de origen desconocido, que se establece en la naturaleza de alguna manera desconocida. Ahí está la esencia del spinozismo.

Pero si el pensamiento es una acción realizada por un cuerpo natural, es decir, espacialmente organizado, él mismo es una acción completamente expresada espacialmente de este cuerpo.

Precisamente por eso no hay, ni puede haber, una relación causal, de causa-efecto, entre el pensamiento y el cuerpo. No puede haberla porque no se trata de dos cosas diferentes, independientemente existentes, sino de una misma cosa, sólo que manifestada de dos maneras o considerada bajo dos aspectos diferentes. La relación que existe entre un cuerpo pensante y el pensamiento no es una

relación de causa y efecto, sino la relación de un órgano con su función, con su modo de acción.

Un cuerpo pensante no puede causar cambios en el pensamiento simplemente porque su propia existencia como cuerpo pensante, es decir, actuante, es pensamiento puro y duro.

Si un cuerpo pensante está inactivo, entonces no es un cuerpo pensante sino simplemente un cuerpo. Si actúa, entonces no actúa sobre el pensamiento, ya que su propia acción es en sí misma pensamiento.

El pensamiento no puede ser separado como una sustancia especial de un cuerpo pensante como la bilis es separada del hígado o el sudor de las glándulas sudoríparas. No es un producto de la acción sino la acción misma, como, por ejemplo, el caminar es el modo de acción de las piernas. Una vez más, el producto del pensamiento sólo puede ser un cambio expresado espacialmente en la forma geométrica o la posición de un cuerpo en relación con otros cuerpos.

Por lo tanto, los cambios en el modo de acción de un cuerpo pensante se expresan adecuadamente en los cambios de la organización espacial-geométrica, la estructura y la posición de un cuerpo.

No se puede decir que una cosa cause la otra. El pensamiento no causa el movimiento de una estructura espacial, sino que existe a través de ese movimiento, al igual que el cambio más sutil en la estructura de un cuerpo pensante se expresa adecuadamente en forma de un cambio en el pensamiento.

Aquí radica un aspecto extremadamente importante de la posición de Spinoza: no es en absoluto el pensamiento o el pensar lo que se expresa en los cambios estructurales-espaciales de un cuerpo pensante, del mismo modo que, a la inversa, no son los movimientos inmanentes de un órgano pensante los que se expresan en los cambios del

pensamiento. Por lo tanto, el pensamiento no puede entenderse a través del escrutinio más meticuloso de los cambios que se producen dentro de un cuerpo pensante ni, a la inversa, este último puede entenderse a través de la investigación de un acto de pensamiento puro.

No pueden entenderse precisamente porque son una misma cosa sólo que expresada de dos maneras diferentes, como reitera continuamente Spinoza.

Intentar explicar una a través de la otra es simplemente duplicar la descripción de un hecho ininteligible. Es como si, al ver un carruaje en movimiento, dijéramos: "Se mueve porque sus ruedas giran", o, a la inversa, "las ruedas giran porque se mueve". Una explicación sería tan buena como la otra. Esta forma infantil de explicar las cosas no revela la verdadera causa del movimiento del carruaje, el hecho de que éste es tirado por un caballo.

Es difícil sobrestimar la ingeniosa simplicidad de esta solución. Desde el principio, tal solución descarta fundamentalmente cualquier intento de explicar la naturaleza del pensamiento en términos de concepciones idealistas y dualistas. Este es exactamente el punto de vista de la identidad del pensamiento y del ser que otros pensadores, incluso hoy en día, intentan desacreditar etiquetándolo como *Gegelianshchina*. De hecho, esta es simplemente una posición que nos permite encontrar una salida efectiva del callejón sin salida tanto del dualismo como de cualquier tipo de *Gegelianshchina*. No es casualidad que sólo Marx y Engels fueran capaces de reconocer los verdaderos méritos de esta profunda idea del spinozismo. Ni siquiera Hegel pudo aceptarla. Sobre esta cuestión se remonta a la idea de Descartes de que el pensamiento puro sin extensión es una causa activa de los cambios que se producen en el "cuerpo" del pensamiento (en el cerebro y en los órganos de los sentidos del ser humano, en el lenguaje, en los actos, en los productos del trabajo, etc.). En otras palabras, la única alternativa a la concepción de Spinoza sobre la identidad

del pensamiento y el ser corpóreo es la noción de que el pensamiento puede existir de alguna manera en algún lugar sin ningún tipo de "cuerpo" del pensamiento y luego expresarse en un "cuerpo" adecuado para el propósito, ya sea el cerebro, el lenguaje o algo similar.

Según el punto de vista de Spinoza, el pensamiento no es una estructura espacial especial; tampoco es una estructura sin extensión. Es un modo de acción, un modo de funcionamiento de una estructura espacialmente organizada. ¿Es una idea simple? Sí, es simple. Pero si eso es así, es una tontería pensar que se puede entender la naturaleza del pensamiento examinando la estructura espacial de un cuerpo pensante.

Es evidente que cualquier órgano está estructuralmente adaptado al desempeño de una determinada función y, además, que está estructuralmente organizado de acuerdo con esta función. Sin embargo, el modo de acción y la función de un órgano se definen no por su estructura inmanente, sino por la naturaleza del organismo del que es un órgano.

Por mucho que indaguemos en la fisiología o en la estructura físico-química del hígado, nunca entenderemos su papel en el organismo de un animal si no descubrimos el "sentido" de sus secreciones para el conjunto del cuerpo. No encontraremos este "sentido" dentro del hígado porque no es ahí donde está, aunque se exprese allí.

Intentar comprender la naturaleza del pensamiento mediante el análisis estructural del cuerpo pensante es absolutamente inútil. Es tan absurdo como tratar de inferir de una palabra particular, despojada de todo contexto, las ideas que se expresan con su ayuda en el texto de la *Ilíada* o incluso en *La estructura lógica del mundo* de Rudolf Carnap.

Para entender el pensamiento hay que entender el modo de ser del cuerpo pensante, no su estructura en estado inactivo. Ahí radica todo el sentido de la posición de Spinoza.

¿Qué significa comprender el modo de ser de un cuerpo pensante? Significa revelar el modo en que interactúa con otros cuerpos, tanto pensantes como no pensantes. Para comprender la función del hígado o del corazón basta con descubrir su papel en el sistema de órganos del cuerpo humano o animal.

Entender el pensamiento como una función del cuerpo pensante significa ir más allá de los límites de este cuerpo y entrar en los límites del sistema "cuerpo-naturaleza pensante". Es dentro de este sistema más amplio donde se puede comprender el modo de acción específico del cuerpo.

Hay que tener en cuenta que se trata de la naturaleza en su conjunto y no de una esfera limitada de la naturaleza, por muy amplia que sea. La cuestión es que un cuerpo pensante no está ligado por su organización estructural-anatómica a ningún modo de acción particular o a través de él a ninguna forma particular de cuerpo natural. El modo de acción de un cuerpo pensante tiene un carácter universal claramente expresado, es decir, puede variar para adaptarse a cualquiera de las formas particulares asumidas por los cuerpos externos.

Así, la mano humana puede trazar los contornos de un círculo, un rectángulo, un triángulo o cualquier otra figura intrincada. Esto significa que la forma propia de la mano no se refleja en absoluto en el modo de acción de la mano entre los cuerpos o, mejor aún, que se refleja precisamente en el hecho de que no comprende un patrón de movimiento que esté dado de una vez por todas y, por lo tanto, se adapta fácilmente a cualquier patrón de acción.

Esta es la propiedad de un cuerpo pensante que Aristóteles llamó acertadamente la "forma de las formas", la forma universal. Atribuyó esta propiedad a la naturaleza divina del alma como partícula de la razón divina, como entelequia.

Un cuerpo no pensante que está estructuralmente determinado a moverse, digamos, en un círculo, expresará su naturaleza "egocéntrica" en la acción bajo cualquier circunstancia, incluso cuando este movimiento entre otros cuerpos sea imposible. En consecuencia, encontrará una oposición irresistible por parte de los demás cuerpos. Esto pondrá fin a su modo de acción o lo cambiará.

En otras palabras, un cuerpo no pensante realiza un movimiento (acción) ajustándose a la forma de otro cuerpo de manera no libre, no según alguna necesidad interior sino sólo por coacción externa, "pasivamente".

Un cuerpo pensante lo hace libremente, moviéndose en armonía con la necesidad total de la naturaleza teniendo en cuenta esta necesidad de forma activa y anticipada. Actúa de acuerdo con la forma del cuerpo externo, organizando conscientemente su modo de acción entre otros cuerpos sin esperar a que la resistencia directa de la realidad le obligue a alterar su patrón de acción.

Esto significa que un cuerpo pensante tiene, por así decirlo, ante sus ojos una especie de mapa geográfico que representa la distribución total de todos los demás cuerpos, incluidos aquellos con los que aún no ha entrado directamente en contacto espacial. La plasticidad y la flexibilidad universales de las acciones de un cuerpo pensante no son en absoluto como la falta de forma y la pasividad de la arcilla o del agua, sino que, por el contrario, manifiestan la actividad moldeadora de forma libre, el "movimiento activo de un cuerpo pensante que se ajusta a la necesidad total".

Todo el edificio de la teoría de los afectos de Spinoza, su crítica sorprendentemente acertada de la explicación teológica de la naturaleza y —lo que es especialmente importante para nuestro asunto— su profunda teoría de la verdad y el error, que se desarrolla con esmero en la *Ética*, el *Tratado de la reforma del entendimiento*, el *Tratado teológico-*

político y sus numerosas cartas, se apoyan en esta idea ingeniosamente simple.

Si el modo de acción de un cuerpo pensante está totalmente determinado por la forma de las cosas y no por la estructura inmanente del cuerpo, surge la pregunta: ¿Qué pasa con el error? Esta cuestión se vuelve más crucial cuando surgió en la ética y la teología como el problema del pecado y del mal. La crítica de los teólogos al spinozismo se dirigió invariablemente a este punto: la teoría de Spinoza hace que cualquier distinción entre el bien y el mal, el pecado y la justicia, la verdad y el error carezca de sentido. De hecho, ¿cuál es la distinción entre ellos?

La respuesta de Spinoza es, de nuevo, asombrosamente sencilla, como lo es cualquier respuesta que sea fundamentalmente válida.

El error (y, en consecuencia, el mal y el pecado) no es una característica de una idea y de una acción según su contenido propio; no es su propiedad positiva. Una persona que se equivoca también actúa en estricta conformidad con la forma de una cosa, pero la cuestión es ¿qué clase de cosa es ésta? Si es en sí misma insignificante, imperfecta, es decir, contingente, entonces el modo de acción adaptado a ella es también imperfecto. Y, si una persona transfiere este modo de acción a otra cosa distinta, se pone en ridículo.

En consecuencia, el error surge sólo cuando se atribuye una significación universal a un modo de acción que tiene una validez limitada, cuando se toma lo relativo como absoluto. Sobre esta base, Spinoza da un valor bastante pequeño a una acción que se ajusta a una analogía formal abstracta o a una inferencia formal basada en un universal abstracto.

Una idea abstracta registra lo que más a menudo llama la atención. Pero esto puede ser una propiedad o una forma completamente contingente de una cosa.

De ahí que cuanto más estrecha sea la esfera de un conjunto natural con la que se trata, mayor será la medida del error y menor la de la verdad. Por la misma razón, la "actividad" de un cuerpo pensante es directamente proporcional a la adecuación de sus ideas.

Cuanto más pasivo es un cuerpo pensante, mayor es el poder de las circunstancias más próximas, puramente externas, sobre él y más está determinado su modo de acción por las formas contingentes de las cosas. Y, a la inversa, cuanto más activamente amplía un cuerpo pensante la esfera de la naturaleza que determina sus acciones, más adecuadas son sus ideas.

De ahí que la pasividad autosatisfecha del filisteo sea el peor de los pecados...

En el caso ideal, el del límite de la perfección de un cuerpo pensante, el modo de acción está determinado por la necesidad total del conjunto natural. El ser humano terrenal tiene evidentemente un largo camino que recorrer para alcanzar este punto. Sin embargo, la idea de sustancia con su necesidad total sirve de principio para el perfeccionamiento continuo del intelecto. Como principio de perfección la idea de sustancia tiene un enorme significado. Cada cosa finita se entiende correctamente sólo como un momento que desaparece en el seno de la sustancia infinita, y por lo tanto, a ninguna forma particular, independientemente de la frecuencia con que se encuentre, se le puede atribuir un significado universal. Para revelar las formas genuinamente generales y verdaderamente universales de las cosas, a las que deberían ajustarse las acciones de un cuerpo pensante perfecto, se requiere un criterio y un método de conocimiento distintos de la abstracción formal.

La idea de sustancia no se forma abstrayendo un atributo idéntico que pertenece tanto al pensamiento como a la extensión. Lo que es abstractamente general entre uno y otro es sólo el hecho de que existen, la existencia en

general, es decir, una determinación absolutamente vacía que no revela en absoluto la naturaleza de ninguno de los dos.

Sólo es posible comprender la relación verdaderamente general (infinita, universal) entre el pensamiento y la realidad espacial-geométrica, es decir, llegar a la idea de sustancia, a través de la comprensión real del modo de su interrelación dentro de la naturaleza. Toda la teoría de Spinoza trata de hecho de esta relación infinita.

La sustancia resulta ser una condición absolutamente necesaria, sin la cual es fundamentalmente imposible comprender cómo interactúan un cuerpo pensante y el mundo dentro del cual actúa como cuerpo pensante. Este es un aspecto profundamente dialéctico.

Por lo tanto, sólo partiendo de la idea de sustancia puede un cuerpo pensante comprenderse tanto a sí mismo como la realidad dentro de la cual y con la cual actúa, sobre la cual piensa. Sin esta idea, un cuerpo pensante no puede entenderse a sí mismo, ni al mundo, ni al modo de su relación con el mundo y, por tanto, se ve obligado a recurrir a la idea de una fuerza exterior, a un dios teológicamente interpretado, a un milagro. Pero esto sólo muestra que el cuerpo pensante es incapaz de decir nada razonable y racional sobre el tema y que no se entiende a sí mismo ni el modo de su propia acción con los cuerpos externos, es decir, no entiende el pensamiento.

Al comprender el modo de su propia acción (es decir, el pensamiento), un cuerpo pensante comprende, en efecto, la sustancia como condición absolutamente necesaria para su propia interacción con el mundo exterior.

Este es, de hecho, el modo de cognición que Spinoza llama intuitivo. Al crear una idea adecuada sobre sí mismo, es decir, sobre la forma de su propio movimiento a lo largo de los contornos de los objetos externos, un cuerpo pensante crea así una idea adecuada sobre las formas y los contornos de estos objetos, pues se trata de una misma

forma y un mismo contorno. Al crear una idea adecuada del modo de su propia interacción con el mundo externo en general, también crea una idea adecuada del mundo externo en general. No hay absolutamente nada parecido a la introspección subjetiva en esta comprensión de la intuición. Muy al contrario, en Spinoza ésta es simplemente un sinónimo de la comprensión racional de un cuerpo pensante de las leyes generales de su propio comportamiento dentro del conjunto natural, de su comprensión del modo de su acción dentro de la naturaleza y de su comprensión de los cuerpos de la naturaleza. Al darse cuenta racionalmente de lo que hace y cómo lo hace realmente, un cuerpo pensante se forma al mismo tiempo una idea verdadera del objeto de su actividad.

No nos detendremos aquí, en las debilidades históricamente condicionadas y, por tanto, inevitables de la posición de Spinoza. En general y en conjunto, son las debilidades de todo el materialismo premarxista, incluido el de Feuerbach. Se trata sobre todo de la falta de comprensión del papel de una actividad práctica "activa" como actividad que cambia la naturaleza. Spinoza sólo tiene en mente el movimiento de un cuerpo pensante a lo largo de los límites ya trazados de los cuerpos naturales. De este modo, se pierde de vista el punto que Fichte planteó contra Spinoza (y, por tanto, contra la forma de materialismo que representa), a saber, que el ser humano (el cuerpo pensante) no se mueve a lo largo de formas y límites prefabricados dados externamente por la naturaleza sino que crea activamente nuevas formas que no son propias de la naturaleza y se mueve a lo largo de ellas, superando la resistencia del mundo externo y rechazando las formas prefabricadas e impuestas.

La importancia de este aspecto se abordará más adelante en relación con la crítica de Marx a la filosofía de Feuerbach, un pensador muy cercano a Spinoza. En

Feuerbach, tanto la fuerza como la debilidad del spinozismo emergen mucho más claramente que en Spinoza.

La comprensión idealista y materialista de la identidad del pensamiento y el ser. La concepción de Feuerbach.

Al igual que Spinoza, Feuerbach luchó contra la oposición dualista de pensamiento y ser como principio básico de la filosofía. De ahí que en el curso de sus reflexiones reprodujera naturalmente los argumentos decisivos de Spinoza contra el dualismo cartesiano. Es cierto que este enfoque de la polémica tiene que ser aislado por medio del análisis, ya que Feuerbach tuvo que tener constantemente presente no sólo el dualismo en la forma pura representado por Kant, sino también la filosofía de Fichte, Schelling y Hegel, es decir, el intento sistemático de superar este dualismo "desde la derecha", en forma de monismo idealista. Sin embargo, Feuerbach trata de mostrar que esta forma de superar el dualismo tiene que ser ficticia, formal y verbal, y que el idealismo no invade ni puede invadir las premisas fundamentales del sistema kantiano; de ahí que vea en Schelling y Hegel principalmente un intento fallido de ir más allá de Kant.

«La filosofía de Hegel es la eliminación de la contradicción entre el pensamiento y el ser tal y como la plantea, en particular, Kant, pero —¡Atención!— es sólo la eliminación de una contradicción dada dentro de los límites de la contradicción misma, dentro de los límites de un elemento, dentro de los límites del pensamiento» (Feuerbach, *Filosofía del futuro*, p.127).

La llamada filosofía de la identidad absoluta es en realidad una filosofía de la identidad del pensamiento

consigo mismo; entre este pensamiento y el ser fuera del pensamiento hay todavía un abismo lleno de nada. Aquí se llega a una aparente solución del problema sustituyendo simplemente en todas partes el ser real por el ser pensado, es decir, el ser en la forma en que ya se ha expresado en el pensamiento.

De este modo, comprobamos que el grandioso y profundo edificio de la filosofía hegeliana esconde en realidad una tautología vacía: pensamos el mundo circundante del modo y en la forma en que lo pensamos.

De este modo, la filosofía de Schelling y Hegel no pudo establecer, no ya la identidad absoluta, sino ningún tipo de identidad entre el pensamiento y el ser, ya que el ser como tal, el ser libre, independiente y autosuficiente, que existe fuera e independientemente del pensamiento, simplemente no se tiene en cuenta aquí y sigue siendo algo completamente ajeno e indeterminado.

El principio fundamental del dualismo kantiano queda también aquí intacto. El espíritu pensante es considerado desde el principio como algo absolutamente opuesto a lo sensual, corpóreo y material; como un ser especial inmaterial organizado en sí mismo y conformado según leyes y esquemas lógicos inmanentes; como algo independiente y autosuficiente. De hecho, la *Lógica* de Hegel presenta el pensamiento como la actividad de esta clase de sujeto sobrenatural y extranatural que se ve obligado desde fuera a entrar posteriormente en relaciones especiales de "mediación" con la naturaleza y con el ser humano para formarlos a su propia imagen y semejanza.

Pero tal noción del espíritu pensante presupone necesariamente que la naturaleza y el ser humano, como "lo contrario" de este espíritu, como objeto y materia de su actividad formativa, se representan como algo informe y pasivo en sí mismo, como la arcilla. Sólo entendiéndolos como resultado de la actividad formativa del espíritu pensante la naturaleza y el ser humano se convierten en lo

que son y adquieren las formas concretas que a todos nos son familiares.

Lo que aquí se presenta como producto de la actividad del espíritu pensante no es otra cosa que el estado de cosas empíricamente evidente en el mundo real, mientras que toda la compleja "magia de la mediación" sólo sirve para devolver a la naturaleza y al ser humano, bajo la apariencia de "un don divino", las mismas determinaciones que les fueron arrebatadas previamente por el acto de abstracción.

Sin este "saqueo" previo de la naturaleza y del ser humano, la filosofía espiritualista no podría atribuir al espíritu pensante ni una sola determinación, por exigua que fuera.

Para Feuerbach tal interpretación de la cuestión de la relación entre el pensamiento y el ser es una teología "racionalizada", disfrazada de escolástica. El espíritu pensante absoluto del espiritualismo, al igual que el Dios bíblico, es un ser fantástico construido a partir de determinaciones ajenas al ser humano por el acto de abstracción. El pensamiento, que es el tema de la Lógica de Hegel, es de hecho el pensamiento humano, pero se abstrae del ser humano y se opone a él como la actividad de un ser especial que existe fuera del ser humano.

Partiendo de esta comprensión general y en conjunto bastante correcta de los defectos fundamentales del idealismo hegeliano (y, por tanto, del idealismo en general, ya que el sistema de Hegel es la expresión más coherente del punto de vista idealista), Feuerbach reconsidera el modo de plantear la cuestión de la relación entre el pensamiento y el ser.

Feuerbach muestra que incluso la forma tradicional de formular esta pregunta no es válida. Es imposible preguntar cómo se relaciona el "pensamiento en general" con el "ser en general", pues esto presupone ya que el pensamiento se considera de forma ajena al ser humano como algo independiente y externamente opuesto al ser.

Pero, después de todo, el ser, entendido no a la manera hegeliana, es decir, no como una categoría abstracta-lógica, no como el ser en el pensamiento, sino como el mundo real, sensual —"repleto de objetos" [*predmetnyi*] de la naturaleza y del ser humano, ya incluye el pensamiento. No sólo las piedras, los árboles y las estrellas, sino también el cuerpo pensante del ser humano, pertenecen al ser.

Por lo tanto, concebir el ser como algo desprovisto de pensamiento significa concebirlo incorrectamente, excluir del ser, desde el principio, al ser humano con su capacidad de pensar. Esto significa privar al ser de uno de sus predicados más importantes, pensar de manera imperfecta.

Este argumento repite palabra por palabra la línea de pensamiento de Spinoza. Se trata de un desciframiento ampliado, una traducción de Spinoza a un lenguaje filosófico más contemporáneo.

En consecuencia, toda la cuestión equivale a saber si el pensamiento puede separarse en absoluto del hombre como ser material, sensual-"objetual" [*predmetnyi*] para fijarlo y examinarlo desde el principio como algo independiente en oposición a todo lo corpóreo, sensual y físico, o si el pensamiento debe entenderse como una propiedad (predicado) inseparable del ser humano.

Para Feuerbach, el argumento decisivo a favor del materialismo reside en las pruebas de la ciencia natural, la medicina y la fisiología, en "el aspecto médico del ser humano". Un materialismo basado en la medicina sirve de anclaje de Arquímedes en la disputa entre el materialismo y el espiritualismo, ya que, en última instancia, aquí es donde se resuelve la cuestión de la divisibilidad o indivisibilidad no de la materia sino del ser humano, la cuestión del ser o no ser no de Dios sino del ser humano, la cuestión de la eternidad o temporalidad no de la materia sino del ser humano, y la cuestión de la materia que no está dispersa fuera del ser humano en los cielos y en la Tierra sino que está concentrada en el cráneo humano.

Dicho brevemente, esta disputa, a no ser que se lleve a cabo de forma descerebrada, sólo tiene que ver con la cabeza del ser humano. Sólo él es el origen y el fin último de esta disputa (ibíd., p.517).

Feuerbach cree que sólo así la cuestión principal de la filosofía se fundamenta sólidamente en los hechos y se resuelve, por supuesto, a favor del materialismo.

El pensamiento es una función activa de un cerebro vivo, inseparable de la materia cerebral. Y, si se considera la materia del cerebro, entonces es totalmente insensato preguntar cómo el pensamiento está conectado con él, cómo el uno se une y "media" con el otro, porque simplemente no hay "uno" y "otro", sino sólo uno y lo mismo: el ser real de un cerebro vivo es el pensamiento mismo y el pensamiento real es el ser de un cerebro vivo.

Este hecho, expresado en categorías filosóficas, se revela como la «unidad no mediada del alma y del cuerpo, que no admite ningún vínculo intermedio entre una esencia material y otra inmaterial, ninguna distinción u oposición entre ambas. Este es el punto donde la materia piensa y el cuerpo es espíritu y donde, a la inversa, el espíritu es cuerpo y el pensamiento es materia» (ibíd., p.546).

Entendida así, la identidad del pensamiento y del ser debe ser, según Feuerbach, el "axioma de la verdadera filosofía", es decir, el hecho que no requiere demostraciones ni mediaciones escolásticas.

Feuerbach lanza un reproche a Schelling y a Hegel no porque acepten la unidad del pensamiento y del ser en el ser humano pensante, sino porque intentan presentar este hecho, esta unidad directa, como el resultado de la "magia de la mediación de los contrarios", como la última "unidad de los contrarios", como el producto de la unificación del espíritu pensante no corpóreo con la carne insensible e irreflexiva.

Les reprocha, por tanto, que intenten componer una imagen de un hecho real a partir de dos abstracciones igualmente falsas, que pasen de las ilusiones a los hechos, de las abstracciones a la realidad.

Un materialista, en cambio, reitera Feuerbach, debe moverse exactamente en la dirección opuesta, tomando como punto de partida el hecho directamente dado para explicar sobre su base el origen de las falsas abstracciones que los idealistas aceptan acríticamente como hechos.

Schelling y Hegel parten de la tesis de que existe al principio una oposición entre el pensamiento no corpóreo y la carne sin sentido, para llegar finalmente a la unidad de los contrarios. Este es el falso camino del espiritualismo.

Pero un materialista debe pasar de la unidad fáctica e inmediata (indivisibilidad) del individuo humano a comprender y demostrar cómo y por qué surge en la cabeza de este individuo la ilusión de la oposición imaginaria entre el pensamiento y el ser corpóreo.

La ilusión de la oposición entre el espíritu pensante y la carne es en general un hecho puramente subjetivo, es decir, un hecho que sólo existe en la cabeza del individuo humano, un hecho puramente psicológico.

Esta ilusión surge por una razón perfectamente natural: porque el cerebro pensante es un órgano tan físico y sensual como cualquier otro órgano humano.

Es la misma situación que con el ojo, el órgano de la vista. Si veo las estrellas con la ayuda del ojo, entonces, obviamente, no puedo ver al mismo tiempo el ojo; a la inversa, si quiero examinar el ojo, aunque sea en un espejo, tendré que desviar mi mirada de las estrellas. La vista sería totalmente imposible si todos los detalles de la estructura del ojo, todas esas condiciones físicas internas por medio de las cuales esta vista tiene lugar, fueran visibles para mí al mismo tiempo que el objeto. Del mismo modo, "el cerebro no sería capaz de pensar si en el proceso de pensar

el fundamento y las condiciones del pensamiento se convirtieran en los objetos de su conciencia", si las estructuras y procesos físicos por medio de los cuales este pensamiento tiene lugar en el cuerpo del cerebro fueran ellos mismos objetos del pensamiento. Son objetos sólo para la fisiología y la anatomía. El cerebro, como órgano del pensamiento, está de hecho estructural y funcionalmente adaptado para llevar a cabo una actividad dirigida a objetos externos, para pensar no en sí mismo sino en el otro, en algo parecido a un objeto. Y es muy natural que «en el calor de su actividad, dirigida hacia su objeto, el órgano se pierda a sí mismo, se olvide de sí mismo y renuncie a sí mismo» (ibíd., p.516). Esto da lugar a la conocida ilusión psicológica de que el pensamiento es totalmente independiente de todo lo corpóreo, físico y sensual, incluido el cerebro. Puedo pensar en cosas fuera de mí sin saber nada de lo que ocurre en mi cabeza en ese momento.

Pero es evidente que esta ilusión no es en absoluto un argumento a favor del idealismo. En sí mismo, independientemente de las ilusiones inevitables, el pensamiento sigue siendo siempre una actividad física de un órgano físico, un proceso físico.

«Lo que para mí, o subjetivamente, es un acto puramente espiritual, no físico, no sensual, es en sí mismo, u objetivamente, un acto físico, sensual. En un acto cerebral, como acto supremo, la actividad espiritual arbitraria, subjetiva, y la actividad física no arbitraria, objetiva, son idénticas e inseparables» (ibíd., p.214).

Así, la lógica de la lucha contra el dualismo y el espiritualismo obliga simplemente a Feuerbach a enunciar una tesis esencialmente dialéctica, a admitir que el cerebro pensante vivo es el tipo de hecho en el que los opuestos como el pensamiento y el ser sensual-objetivo, lo ideal y lo real, lo espiritual y lo físico, lo subjetivo y lo objetivo son inmediatamente idénticos. El cerebro pensante es un

objeto único que sólo puede expresarse correctamente en categorías filosóficas mediante la identificación inmediata de determinaciones mutuamente excluyentes a través de una tesis que incluye en su contenido la unidad inmediata, es decir, la identidad de categorías opuestas.

Hay que reconocer que, al haber construido mal la dialéctica en su forma general, Feuerbach vacila a menudo y a veces acepta definiciones que inmediatamente tiene que corregir, suplantar y matizar. En consecuencia, su exposición sobre este punto es muy inferior a la lógica férrea de Spinoza y se vuelve un tanto nebulosa y ambigua. Sin embargo, la esencia del asunto sigue siendo la misma.

Precisamente porque el pensamiento es un proceso físico, una actividad física de un órgano físico dirigida a objetos físicos, los productos de esta actividad (los pensamientos) pueden correlacionarse, compararse y emparejarse con las cosas en sí, con las cosas fuera del pensamiento, como cosas del mismo tipo. De hecho, esto es lo que hace cada persona a cada paso sin la ayuda de la actividad mediadora de Dios o del espíritu absoluto. Los conceptos y las imágenes existen en el mismo espacio y en el mismo tiempo que las cosas reales. Y un mismo sujeto, a saber, el individuo humano —el mismo individuo que de manera real vive y existe en este mundo como un ser sensual-objetual— piensa y percibe sensorialmente el mundo circundante. La unidad (indivisibilidad) de este sujeto se corresponde con la unidad (indivisibilidad) del objeto, del mundo sensual-objetivo circundante. Así como el ser humano pensante y el sensual-contemplativo son un mismo ser humano, no dos seres diferentes que coordinan sus interrelaciones con la ayuda de Dios o del espíritu absoluto, así también el mundo pensado, por una parte, y el mundo sensual-contemplado, por otra, son un mismo mundo (a saber, real), no dos mundos diferentes entre los cuales habría que buscar alguna transición especial, un puente o la mediación de un principio divino.

Es por ello que las determinaciones del mundo en el pensamiento (determinaciones lógicas) son directa e inmediatamente determinaciones del mundo sensual-contemplativo. De ahí que sea absurdo preguntar qué relación especial guarda el sistema de determinaciones lógicas con el mundo sensual-contemplativo, con el mundo en la contemplación y la imaginación. Este sistema lógico no es más que la expresión de la determinación del mundo sensual-contemplativo. De ahí que la cuestión de la relación de la lógica con la metafísica sea también una cuestión imaginaria, ficticia. No hay tal relación, pues la lógica y la metafísica son inmediata y directamente una misma cosa. Las determinaciones universales del mundo en el pensamiento (determinación lógica, categorías) no son más que la expresión de la determinación universal abstracta de las cosas que se da en la contemplación. Y esto es así precisamente porque tanto el pensamiento como la contemplación tienen que ver con un mismo mundo real.

Si por lógica entendemos no un conjunto de reglas para expresar el pensamiento en el discurso, sino la ciencia de las leyes del desarrollo del pensamiento real, entonces por formas lógicas debe entenderse no las formas abstractas de las proposiciones y enunciados, sino las formas abstractas-universales del contenido real del pensamiento, es decir, del mundo real dado sensiblemente al ser humano.

«Las llamadas formas lógicas de los juicios y conclusiones no son, pues, las formas activas, *ut ita dicam* [N.d.T.: por así decirlo], causales del pensamiento, las condiciones de la razón. Presuponen los conceptos metafísicos de universalidad, singularidad y particularidad, el todo y la parte, como *Regula de omni* [regla del todo]; presuponen los conceptos de necesidad, fundamento y consecuencia; sólo son pensables a través de estos conceptos. En consecuencia, son formas de pensamiento derivadas, inferidas y no originales. Sólo las relaciones metafísicas son relaciones lógicas, y sólo la metafísica como ciencia de las

categorías es una verdadera lógica esotérica. Esta era la idea más profunda de Hegel. Las llamadas formas lógicas no son más que las formas abstractas más elementales del discurso; pero el discurso no es el pensamiento, de lo contrario los más grandes charlatanes tendrían que haber sido los más grandes pensadores» (Feuerbach, *La esencia del Cristianismo*).

Así pues, Feuerbach está completamente de acuerdo con Hegel en que las formas y leyes lógicas son absolutamente idénticas a las metafísicas, que son una y la misma cosa, aunque entiende la razón y el fundamento de esta circunstancia de un modo completamente distinto al del idealista Hegel.

Se trata de una interpretación materialista expresada con precisión del principio de identidad de las leyes y formas del pensamiento y del ser. Desde el punto de vista materialista, este principio afirma que las formas y leyes lógicas no son más que las formas y leyes universales del ser, del mundo real sensiblemente dado al ser humano, que están presentes a la conciencia.

Por eso los neokantianos como Bernstein decían que un materialismo consecuente era "el espiritualismo vuelto del revés".

Pero esta interpretación feuerbachiana de la identidad del pensamiento y del ser sigue siendo válida e incontestable para cualquier materialista, incluido el marxista.

Por supuesto, todas estas cosas son verdaderas sólo en la forma más general, siempre y cuando estemos hablando de los fundamentos de la lógica y la teoría del conocimiento y no de los detalles del edificio levantado sobre estos fundamentos.

Como Feuerbach pasa a presentar una concreción específicamente antropológica de estas verdades generales materialistas, aparecen en su relato argumentos claramente débiles en comparación no sólo con la solución marxista-

leninista de la cuestión, sino también con la concepción de Spinoza.

Fueron estos argumentos los que más tarde dieron pie a que los materialistas vulgares, los positivistas e incluso los neokantianos vieran a Feuerbach como su precursor y pensador afín, aunque no fuera del todo consecuente.

Un análisis algo más detallado de la singularidad de la interpretación de Feuerbach sobre la identidad del pensamiento y del ser será de cierto interés por dos razones.

En primer lugar, porque es materialismo y, en segundo lugar, porque es materialismo sin dialéctica.

En este caso, el materialismo consiste en la admisión categórica del hecho de que el pensamiento es el modo de existencia activa de un cuerpo físico, la actividad de un cuerpo pensante en el espacio y el tiempo reales, dentro de un mundo real, físico (sensual-percibido). El materialismo es el reconocimiento del hecho de que el mundo inteligible y el mundo sensual-percibido son un mismo mundo y no dos mundos diferentes, entre los que habría que buscar un puente, una transición o una interacción. Por último, el materialismo de Feuerbach se expresa en el hecho de que el sujeto del pensamiento es la misma persona que vive en el mundo real y no un ser especial que revolotea fuera del mundo contemplando e interpretando este mundo desde un lado.

Todas estas son proposiciones axiomáticas del materialismo en general, y en consecuencia también del materialismo dialéctico. ¿Pero cuáles son los puntos débiles de la posición de Feuerbach?

«El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluido el de Feuerbach— es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo

subjetivo... Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad objetiva» (Marx, *Tesis sobre Feuerbach*).

El resultado es que el ser humano (el sujeto de la cognición) es considerado como un polo pasivo de la relación objeto-sujeto, como el término "definido" de esta interrelación.

Esta debilidad se expresa además en el hecho de que por "ser humano" tiene en mente un individuo humano discreto arrancado del nexo de relaciones sociales. De ahí que la relación "ser humano-mundo circundante" se interprete como la relación del individuo con todo lo demás, es decir, todo lo que está fuera del cerebro individual y existe independientemente de él. Ahí está el escollo de la posición de Feuerbach. No sólo la naturaleza, sino el entorno sociohistórico, el mundo de las cosas creado por el trabajo humano y el sistema de relaciones humanas formado en el proceso de trabajo existen fuera del individuo e independientemente de su voluntad y conciencia. En otras palabras, no sólo la naturaleza per se (en sí misma) sino también la naturaleza humanizada, la naturaleza rehecha por el trabajo humano, se encuentra fuera del individuo. Desde el punto de vista del individuo, la naturaleza y la naturaleza humanizada se funden inmediatamente en el mundo circundante.

A esto hay que añadir también la siguiente consideración: la naturaleza "en sí misma" sólo le es dada al individuo en la medida en que ya ha sido transformada en objeto, en materia, en medio de producción de la vida material. Incluso el cielo estrellado, en el que el trabajo humano no altera nada directamente, se convierte en objeto de atención (y contemplación) del ser humano sólo donde y cuando se transforma en reloj, calendario y brújula naturales, es decir, en medio e instrumento de orientación en el tiempo y el espacio.

Pero para Feuerbach el punto de partida es el mundo circundante dado en la contemplación como objeto de contemplación individual. Feuerbach no examina los presupuestos de este hecho.

Marx encontró que sólo lo que se ha transformado previamente en objeto de actividad, sólo lo que ya ha sido arrastrado al proceso de la actividad vital del ser humano social, al proceso del trabajo social, inmerso en la réplica de la producción, se convierte en objeto de contemplación. Dado que la actividad de la que se habla aquí es la actividad del ser humano social y no de un individuo, todos los productos de esta actividad aparecen para el individuo como objetos del mismo tipo que las estrellas, las piedras, los árboles y las montañas.

En otras palabras, en la contemplación individual no hay diferencia entre las formas del material natural que le son propias "por naturaleza" y las formas que le son impuestas, como un sello, por la actividad humana. Ambas se funden en el concepto de mundo circundante (que abarca al individuo).

De ahí que cuando Feuerbach se enfrenta a la pregunta de dónde y cómo el ser humano (el cuerpo pensante) se encuentra en unidad (contacto) inmediata con el mundo circundante, responde: en la contemplación, en la contemplación individual, ya que por hombre entiende al individuo.

Aquí está la raíz de todas las debilidades, pues lo que se da en la contemplación al individuo es siempre el producto de la actividad de todos los demás individuos que interactúan entre sí en el proceso de producción de la vida material. En otras palabras, en la contemplación se le dan sólo aquellas propiedades y formas de la naturaleza que han sido previamente convertidas en propiedades y formas de la actividad humana, de su objeto y producto.

La naturaleza como tal, que Feuerbach quiere contemplar, se encuentra en realidad fuera de su campo de

visión, pues la «naturaleza que precede a la historia humana no es la naturaleza en la que Feuerbach está viviendo; no es la naturaleza que, aparte de en algunas islas coralinas australianas aisladas, ya no existe en ninguna parte y, en consecuencia, tampoco existe para Feuerbach» (Marx, Engels, *La ideología alemana*).

Feuerbach se abstrae de las complejidades reales de las relaciones sociales entre la teoría y la práctica, de la división del trabajo, que aleja el pensamiento (en forma de ciencia) de la mayoría de los individuos y lo transforma en una fuerza independiente de ellos y existente fuera de ellos.

Es en sus *Tesis sobre Feuerbach* donde Marx establece que en la contemplación directa el individuo trata directamente no con la naturaleza sino con la naturaleza humanizada, es decir, con la naturaleza tal y como existe en y a través de la actividad humana. Todavía hay que recorrer un camino para llegar a la naturaleza en sí misma. No se da inmediatamente en la mera contemplación.

Esto significa que el ser humano está en contacto directo con la naturaleza, en unidad o identidad inmediata con ella, no en la contemplación sino en la actividad objetivo-práctica. En la contemplación el individuo está en una unidad mediada con la naturaleza, y el vínculo mediador es la práctica.

Toda la diferencia entre la comprensión de Feuerbach de la unidad inmediata del sujeto y el objeto y la concepción de Marx y Engels radica en el tratamiento de esta cuestión.

Feuerbach ve esta unidad inmediata (identidad) de sujeto y objeto, pensamiento y ser, concepto y objeto en la contemplación.

Marx y Engels ven esta unidad inmediata (es decir, la identidad) del sujeto y el objeto, el pensamiento y el ser, el concepto y el objeto en la práctica, en la actividad práctica relacionada con el objeto.

La diferencia radica precisamente aquí y sólo aquí, y en absoluto en la aceptación de esta "identidad" en un caso y su rechazo en el otro.

De ahí que haya también dos formas fundamentalmente divergentes de abordar el problema, dos vías de investigación.

En la medida en que Feuerbach ve el contacto directo del ser humano con la naturaleza en el acto de contemplación, espera naturalmente que la ciencia, que estudia los mecanismos subyacentes al acto de contemplación —la fisiología de los órganos de los sentidos y del pensamiento—, encuentre la solución definitiva a la cuestión. La clave para la solución del problema cardinal de la filosofía se encuentra, según Feuerbach, en la anatomía y fisiología del cerebro individual, que revelan las condiciones físicas del acto de contemplación.

Pero éste es un camino que conduce a un callejón sin salida, en particular al callejón sin salida del materialismo vulgar y del positivismo, pues la tarea que corresponde a las ciencias particulares —la anatomía y la fisiología de los órganos de la percepción y del pensamiento— está más allá de su alcance, ya que las condiciones materiales del acto de la contemplación y del pensamiento no están sólo ni principalmente bajo el cráneo del individuo, sino principalmente fuera de él.

Es precisamente este punto —el más débil de la posición de Feuerbach— el que proporcionó a los materialistas vulgares como Büchner y Moleschott (así como a ciertos neokantianos) tanto un motivo como una justificación para considerar a Feuerbach su precursor y un pensador afín "que no era totalmente consecuente".

Este punto débil es la interpretación antropológica de la identidad del pensamiento y el ser, del pensamiento y la materia del cerebro del individuo. Es la tesis de que el pensamiento es un proceso físico que tiene lugar en la

corteza cerebral, es decir, una realidad anatómico-fisiológica.

En sí misma, fuera del contexto de la teoría filosófica, esta tesis no tiene nada de malo. Desde el punto de vista médico es absolutamente correcta: bajo el cráneo del individuo no hay realmente nada más que un conjunto de estructuras y procesos neurofisiológicos. Y mientras se considere el pensamiento humano desde el punto de vista puramente médico, no se puede refutar esta tesis sin dejar de ser materialista.

Pero cuando esta interpretación antropológico-médica de la identidad del pensamiento y de la materia se toma como la comprensión y solución filosófica del problema de la identidad del pensamiento y del ser, el materialismo se acaba inmediatamente.

La insidia de este giro de pensamiento radica en que este punto de vista sigue pareciéndonos materialista. En realidad, el pensamiento humano, en contraste con las fantasías de Hegel sobre él, es un proceso completamente físico que tiene lugar en la corteza cerebral; no hay nada bajo el cráneo excepto un conjunto de fenómenos completamente físicos; como tales, estos fenómenos son perfectamente conocibles; todo lo que se conoce puede reproducirse en la práctica en forma de un modelo físico. Tal modelo físico del cerebro es capaz de realizar todos los actos del pensamiento y de presentarnos visualmente una identidad plena, no cualificada y absoluta del pensamiento y de la materia, es decir, puede dar una solución práctica al problema que diversos filósofos idealistas intentaron resolver anteriormente de forma especulativa. Pero, ¿por qué esta posición no es materialista? Algunos devotos de la cibernética razonan hoy precisamente de esta manera.

A primera vista, esto es externamente similar al materialismo y, de hecho, también a la auténtica posición de Feuerbach. Pero, en realidad, sólo se parece en los aspectos débiles de su sistema filosófico.

Sin embargo, estos y otros argumentos de Feuerbach son sólo piezas de su concepción real de la identidad del pensamiento y el ser, al igual que toda la filosofía de Feuerbach es sólo una pieza de la interpretación materialista de la identidad del pensamiento y la objetualidad [*predmetnost*].

El verdadero Feuerbach era más inteligente que algunos de sus sucesores que llegaron más lejos que él en el camino del materialismo vulgar.

Según Feuerbach, no es el "yo" o la Razón la que piensa. Esta es su antítesis al espiritualismo y al idealismo subjetivo. Pero Feuerbach comprendió perfectamente que la verdad tampoco está en la concepción materialista vulgar del pensamiento. Las proposiciones que constituyen esta antítesis no son menos importantes en su concepción.

No es el "yo" o la Razón la que piensa. Pero tampoco es el cerebro el que piensa, sino sólo el ser humano con la ayuda del cerebro. El cerebro como tal, como órgano extirpado de un ser humano (ya sea con el bisturí del cirujano o con el bisturí de la abstracción, da igual), no piensa ni puede pensar. Sólo piensa en unidad inmediata con el resto del cuerpo humano: los órganos de los sentidos, el corazón, los pulmones y las manos.

Pero incluso esto no es suficiente. No es el propio cerebro el que piensa, ni el propio ser humano el que piensa.

Sacado del mundo circundante y colocado en el vacío de la abstracción, un ser humano es tan incapaz de pensar como un cerebro extirpado del cuerpo humano y colocado en una solución de formol.

En otras palabras, Feuerbach entendió muy bien que no es el cerebro como tal o el ser humano como tal el sujeto del pensamiento, sino sólo el ser humano en unidad y contacto directo con todo el resto del mundo que lo rodea.

Y si la discusión gira en torno al sistema de fenómenos físicos que son necesarios para que el pensamiento tenga lugar, entonces este sistema, según Feuerbach, incluye tanto al ser humano como a su objeto, es decir, la naturaleza (y directamente, la parte de la naturaleza en la que vive).

Por eso Feuerbach es un materialista y no un materialista vulgar. De ahí que su teoría del conocimiento conduzca directamente a Marx. Algo que no hace una interpretación vulgar de Feuerbach.

La transición a la solución marxista de la cuestión de la identidad del pensamiento y el ser.

El camino que llevó de Feuerbach a Marx parecía una continuación directa de los argumentos de Feuerbach.

Y si uno tuviera que expresar esta continuación en términos de la filosofía de Feuerbach, sería aproximadamente como sigue.

Ni el "yo" ni la razón piensan. Pero tampoco el cerebro piensa. El ser humano piensa con la ayuda del cerebro y al mismo tiempo en unidad y contacto con la naturaleza. Sacado de esta unidad, ya no piensa. Aquí es donde Feuerbach se detiene.

Pero el ser humano en unidad directa con la naturaleza tampoco piensa, continúa Marx. Eso tampoco es suficiente. Sólo piensa el ser humano que está en unidad con la sociedad, con el colectivo sociohistórico que produce socialmente su vida material y espiritual. Aquí radica la diferencia fundamental entre Marx y Feuerbach.

Sacado del nexo de relaciones sociales, dentro y a través del cual realiza su contacto humano con la naturaleza (es decir, se encuentra en una unidad humana con ella), el ser

humano es tan incapaz de pensar como un cerebro separado del cuerpo humano.

Al desarrollar los aspectos fuertes de la concepción de Feuerbach, sus aspectos verdaderamente materialistas, Marx eliminó todas aquellas debilidades que conducían a una visión vulgar-materialista del pensamiento. En primer lugar, rechazó la tesis de que la contemplación es un contacto directo del pensador con la naturaleza, con la cosa en sí.

Entre el ser humano en general (como contemplador y pensador) y la naturaleza en sí, la naturaleza en general, hay un vínculo mediador más importante, que Feuerbach omitió.

Este vínculo mediador, a través del cual la naturaleza se convierte en pensamiento y el pensamiento se convierte en el cuerpo de la naturaleza, es la práctica, el trabajo, la producción.

Es la producción (en el sentido más amplio de la palabra) la que transforma un objeto de la naturaleza en un objeto de contemplación y pensamiento.

«Incluso los objetos de la más simple "validez sensual" le son dados sólo gracias al desarrollo social, gracias a la industria y a las relaciones comerciales» (ibíd., p.42).

Por esta razón, dice Marx, Feuerbach se queda con el punto de vista de la contemplación de la naturaleza; lo que toma como naturaleza en sí misma es realmente la naturaleza arrastrada al proceso de desarrollo histórico del ser humano. En otras palabras, «Feuerbach nunca llega a comprender el mundo sensual como una actividad colectiva, viva y sensual de los individuos que lo constituyen» (ibíd., p.44), y no ve que el objeto de su contemplación es un producto del trabajo humano colectivo.

Para definir la imagen de la naturaleza en sí misma, se requiere algo más de trabajo y esfuerzo que para contemplar la naturaleza de forma desinteresada y estética.

En la contemplación directa, que constituye el punto de partida del materialismo de Feuerbach (y de todo el materialismo precedente), los rasgos objetivos de la naturaleza en sí se entremezclan con los rasgos y las formas que se imponen a la naturaleza por la actividad transformadora del ser humano. Además, todas las características puramente objetivas (formas y leyes) de la materia natural se dan a la contemplación a través de la imagen que la materia natural adquirió en el curso y como resultado de la actividad subjetiva del ser humano social.

La contemplación no se ocupa directamente de un objeto, sino de la actividad objetual del ser humano, que transforma el objeto, y de los resultados de esta actividad subjetiva (práctica).

De ahí que una imagen puramente objetiva de la naturaleza como tal no se revele al ser humano en la contemplación, sino sólo a través de la actividad, que produce socialmente su propia vida, y de la sociedad.

De ahí que el pensamiento que pretenda trazar una imagen de la naturaleza en sí misma, es decir, revelar las formas y leyes puramente objetivas de la naturaleza, debe tener plenamente en cuenta este hecho.

Pues sólo la actividad que transforma (cambia, distorsiona) la verdadera imagen de la naturaleza puede mostrar cómo era esta imagen antes y sin las distorsiones subjetivas. En consecuencia, la práctica y sólo la práctica —y en ningún caso la contemplación teórica pasiva— puede resolver la cuestión de qué rasgos de un objeto dado en la contemplación pertenecen al propio objeto natural y cuáles son introducidos por la actividad transformadora del ser humano, es decir, por el sujeto. De ahí que la «cuestión de si el pensamiento humano alcanza la verdad relativa al objeto no es en absoluto una cuestión teórica, sino una cuestión práctica. Es en la práctica donde el ser humano tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento», escribió

Marx en la segunda tesis sobre Feuerbach. «La disputa sobre la realidad o no realidad del pensamiento aislado de la práctica es una cuestión puramente escolástica» (Marx, *Tesis sobre Feuerbach*).

Aquí está la clave de la solución de las dificultades señaladas al principio de este artículo, las mismas dificultades que por falta de solución dieron lugar a las concepciones kantiana, hegeliana y neohegeliana.

¿Cómo se puede en general contrastar y comparar una idea con una cosa, un concepto con un objeto?

¿En qué espacio especial pueden identificarse para justificar que los consideremos como cosas similares, comparables, contrastadas?

Kant respondió: en el espacio de la representación. Una cosa debe transformarse en una representación. Entonces puede ser comparada con otra representación. No antes y de ninguna otra manera. Pero la cosa en sí misma (es decir, la cosa fuera de la representación) no puede ser comparada o contrastada con la cosa en la representación. Esto es imposible, es como comparar libras con millas. No se puede comparar una cosa en la representación (una cosa para nosotros, una cosa en apariencia) con una cosa que no está en la representación, con una cosa que está fuera de la conciencia, es decir, con una cosa que no es traída a la conciencia.

Fichte respondió: la representación de una cosa en sí, una cosa fuera de la conciencia, es una ficción. Siempre comparamos un producto de nuestra conciencia con otro producto de nuestra conciencia, y nada más. Todo el neopositivismo, incluyendo a Russell y Carnap y Wittgenstein, se ha empantanado en este punto de vista hasta el día de hoy.

Hegel respondió: una cosa para nosotros puede ser comparada y contrastada con una cosa en sí, con una cosa fuera de la conciencia individual, precisamente porque

cualquier cosa en sí, que pensamos que es ajena a nuestro pensamiento, es de hecho un producto del mismo pensamiento que actúa también dentro de nosotros. Una cosa para nosotros y una cosa en sí no son más que dos productos de un mismo tipo, dos hipóstasis de una misma sustancia: el sujeto, el pensamiento absoluto, la idea.

Por lo tanto, al comparar un concepto (que existe en nuestra cabeza) con un objeto (que existe fuera de nuestra cabeza), en realidad comparamos un concepto con un concepto: un concepto tal como existe bajo nuestro cráneo (en forma de imagen visual o verbalmente registrada de una cosa) con un concepto tal como se realiza fuera de nuestro cráneo (en la forma espacial de una cosa). En otras palabras, estamos comparando sólo dos formas de manifestación de un mismo concepto; estamos comparando un concepto consigo mismo; hacemos una comparación dentro del concepto de la sustancia-sujeto y la cosa y la representación. Las categorías lógicas (las formas puras de un concepto) fueron definidas por Hegel a este respecto precisamente como "la esencia de una cosa y del discurso".

Feuerbach, que sigue a Spinoza en el intento de refutar todos estos intentos de resolver la dificultad de la independencia de las cosas fuera de la idea, convirtiendo el pensamiento en una sustancia independiente, desarrolló la siguiente tesis.

Cuando comparamos una representación con una cosa, estamos comparando objetos de la misma clase, pues una representación es también una cosa, sólo que existe dentro de nuestra corteza cerebral como un estado del cerebro, un órgano plenamente físico, corpóreo-natural. El ser humano con su cerebro y con todos los estados de este cerebro (es decir, las representaciones) es una partícula, un "modo" de la misma naturaleza que incluye las cosas fuera del ser humano. Por lo tanto, la naturaleza es una sustancia, y el ser humano vivo real es una sustancia-sujeto. Esta

comparación de una representación con una cosa tiene lugar directamente en el acto de contemplación. La contemplación es un acto de identificación de la imagen de una representación con una cosa. Así pues, la comparación de una representación con una cosa tiene lugar en el espacio de la contemplación. Esto no tiene nada de malo, pues el espacio de la contemplación no es más que un espacio real contemplado y no una "forma a priori de la contemplación sensual", como afirmaba Kant.

Por último, he aquí la solución de Marx al problema.

Se puede comparar un concepto con un objeto, ya que un concepto (pensamiento) no es un fantasma independiente que flota fuera del mundo, sino una forma de actividad de un ser humano real en un espacio real.

Un concepto no es un estado de la corteza cerebral, sino una forma de actividad del ser humano social que transforma la naturaleza. De ahí que la comparación de un concepto con su objeto no sea una comparación de una cosa con otra cosa (como ocurría en Feuerbach) sino una comparación de la forma de actividad del ser humano con el producto y el resultado de esta actividad. Antes de la contemplación, el ser humano actúa prácticamente con las cosas reales, y en el proceso de esta actividad se forman todas sus representaciones.

La actividad objetual real del ser humano que transforma la naturaleza es, de hecho, un acto de identificación o coordinación de la forma de la actividad del ser humano con la forma de la cosa.

Entre una cosa (objeto) y una representación (concepto, teoría, etc.) hay un puente real, una transición real: la actividad sensual objetual del ser humano histórico-social. A través de esta transición, una cosa se convierte en una representación y una representación se convierte en una cosa. Además —y este es el punto más importante— una representación surge sólo en el proceso de la actividad del ser humano con una cosa creada por él y para él, es

decir, sobre la base de un objeto creado por el trabajo o al menos implicado en este trabajo como medio, objeto o materia prima. Más tarde, sobre la base de cosas creadas por el ser humano, adquiere la capacidad de formarse una representación sobre cosas que aún no han sido mediadas por el trabajo, sobre cosas puramente naturales. Pero nunca ocurre lo contrario. La capacidad de formar representaciones no surge en el ser humano a partir de cosas que pertenecen a la naturaleza no mediada. Esto lo verifican los datos experimentales de la psicología moderna.

Un niño adquiere la capacidad de relacionarse de forma humana con las cosas del mundo que le rodea sólo a través de la operación activa con objetos creados por el ser humano para el ser humano. Al aprender a utilizar un instrumento sencillo como una cuchara, el niño aprende automáticamente a operar —también de forma humana— con una piedra, un palo y cualquier otro objeto de naturaleza no mediada, pero no a la inversa. Es imposible enseñar a un niño a operar de forma humana con una piedra o un palo o, especialmente, con una cuchara. Pero si se invierte el orden, todo procede con suavidad y naturalidad.

El ser humano adquiere la capacidad de pensar en conceptos actuando con cosas cuyas formas son en sí mismas inteligibles, razonables, racionales, es decir, con formas de la naturaleza transformadas por el ser humano. El ser humano se vuelve racional actuando dentro de este mundo racional.

Aquí reside el secreto del germen racional de la concepción de Hegel, pues la forma de una cosa creada por el trabajo (es decir, la actividad intencional del ser humano) puede interpretarse siempre como un "concepto objetivado", y el acto de producir representaciones y conceptos humanos puede interpretarse como un retorno de este concepto objetivo al sujeto.

La interpretación materialista del hecho reflejada abstractamente en La *Fenomenología del Espíritu* de Hegel revela efectivamente el secreto de la relación entre una representación y una cosa. La posibilidad de comparar (contrastar) una representación con una cosa, un concepto con un objeto y el pensamiento con la realidad se hace inteligible a partir de esta interpretación materialista.

Si transformo "mi" representación de una cosa, es decir, una imagen verbal o visualmente registrada de la cosa, en una obra real, en una acción con esta cosa fuera de mí, y a través de esta obra en la forma de una cosa externa, es decir, en un resultado de la acción fijado en un objeto, entonces al final tengo ante mí (fuera de mí) dos cosas que son plenamente comparables entre sí en el espacio real.

Pero una de estas dos cosas es simplemente una cosa, mientras que la otra es una cosa creada según el plan de una representación, o una representación materializada (mediante la acción). Cuando comparo estas dos cosas, las estoy comparando entre sí como dos objetos externos, una representación y una cosa, comprobando así la validez (corrección) de la representación.

Lo mismo ocurre con el valor de verdad de un concepto (teoría). Si sobre la base de un concepto creo fuera de mí una cosa que corresponde al concepto, esto significa que mi concepto es verdadero, es decir, que corresponde a la esencia de la cosa, coincide y está de acuerdo con ella. El ejemplo del libro de texto de Engels con la alizarina lo ilustra. Cuando una persona utilizó su conocimiento teórico de la composición de la alizarina natural para preparar la misma alizarina sintéticamente, demostró que el concepto es idéntico a la cosa de la naturaleza, ya que este concepto objetivado [*opredmechennoe*] (la alizarina fabricada sintéticamente) era totalmente idéntico al objeto (la alizarina natural).

Además, esta comparación de una cosa sintetizada (según un plan mental) con una cosa natural se realiza en el espacio real y en absoluto en el espacio "trascendental" de la percepción y la imaginación.

Sobre esta base surge y se desarrolla la capacidad de comparar una representación (concepto) con una cosa (con un objeto) en el ámbito de la representación, en el espacio imaginado (concebido, lógico).

Cuando comparo mi representación de una cosa con otra representación que ha sido probada y verificada en la práctica como la imagen "correcta" y "verdadera" de un objeto real, comparo de este modo —pero ahora mediado por esta imagen correcta— mi representación con la cosa misma y no simplemente con otra "representación subjetiva", como diría el idealista y agnóstico subjetivo.

El marxismo también tiene en cuenta el hecho de que, bajo las condiciones de la división del trabajo y la alienación del pensamiento, la transformación del ser en el pensamiento y del pensamiento en el ser tiene lugar a través de un prisma extremadamente complejo de mediaciones que son de naturaleza puramente social. Pero esta es una cuestión más amplia.

La identificación (es decir, la identidad como acto, acción, proceso, no como estado inerte) del pensamiento y la realidad que se realiza en la práctica y a través de la práctica es la esencia misma, la sustancia de la teoría marxista-leninista del reflejo.

Esta teoría no dice ciertamente, como intentan demostrar los neokantianos y neopositivistas de mentalidad metafísica, que el pensamiento y el ser son una misma cosa, una identidad ciega indistinguible.

No sólo Marx, Feuerbach y Spinoza, sino siquiera el idealista absoluto Hegel afirmaron nada tan absurdo.

Pues incluso en Hegel la identidad del pensamiento y del ser es una identidad de contrarios, ya que el

pensamiento y el ser (el concepto y su objeto) son los contrarios dialécticos más típicos. En Hegel (y con mayor razón en Marx), esta identidad no sólo no suprime la diferencia real e inmediatamente obvia entre ellos, sino que incluso presupone esta diferencia como su propio opuesto, pues la identidad sin diferencia es una pura tontería, una cháchara metafísica, mera fraseología.

La práctica es un acto de identificación del objeto con el concepto y del concepto con el objeto y sirve, por tanto, como criterio del valor de verdad, de la realidad del pensamiento, de la objetividad de un concepto.

Este es realmente el objetivo de los ataques agnósticos contra la "identidad hegeliana del pensamiento y la realidad", contra el "misticismo hegeliano", que, supuestamente, no ha sido superado por la filosofía marxista-leninista. Y quien aún no haya comprendido esto, no ha entendido nada ni de la teoría marxista-leninista del reflejo, ni de la actitud marxista-leninista ante la dialéctica hegeliana, ni de la dialéctica hegeliana misma; simplemente no puede distinguir el "misticismo" en la dialéctica hegeliana de su "núcleo racional" y toma el núcleo racional por "misticismo" y el misticismo por el "núcleo racional".

En ese caso, no sólo la identidad del pensamiento y del ser, sino cualquier identidad de contrarios (dialéctica) comienza a parecerse al "misticismo hegeliano". La misma práctica demuestra también la identidad de la lógica con la dialéctica, es decir, la identidad de las formas y leyes de nuestro pensamiento con las formas y leyes del desarrollo de la naturaleza y la sociedad. Las leyes lógicas no son más que las formas y leyes universales del desarrollo de la realidad objetiva llevadas a la conciencia y transformadas en las formas y principios activos de nuestra actividad subjetiva.

La única diferencia entre las leyes lógicas y las leyes universales objetivas del desarrollo del universo a través de las contradicciones es, como muy bien afirmó Engels, que

«la cabeza humana puede aplicarlas conscientemente, mientras que en la naturaleza —y hasta ahora en la historia humana en su mayor parte— se abren paso inconscientemente, en forma de necesidad externa, entre una serie infinita de aparentes contingencias fortuitas» (Engels, *Dialéctica de la naturaleza*).

El hecho de que las leyes dialécticas universales se realicen en la "cabeza" —y en ninguna otra parte— de forma intencionada, consciente y a propósito marca la única diferencia entre las leyes lógicas y las leyes del mundo exterior.

De ahí que la lógica no sea más que la dialéctica llevada a la conciencia y aplicada conscientemente en la ciencia y en la vida. Esto es absolutamente una y la misma cosa. Esta es precisamente la posición de Lenin, según la cual "la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento del marxismo" son una y la misma ciencia, no tres ciencias diferentes interrelacionadas.

Según Lenin, no hay necesidad ni siquiera de tres palabras diferentes, por no hablar de tres ciencias distintas, diferentes en materia, método y contenido teórico.

Por el contrario, según la tesis humeano-kantiana, el pensamiento y el ser "no tienen nada en común entre sí" y, por tanto, cualquier intento de mostrar identidad en ellos es "misticismo hegeliano". En realidad, la lucha contra el "misticismo hegeliano" ha servido siempre, a partir de Bernstein, de cobertura para la lucha contra la dialéctica en favor del agnosticismo.

Habiendo atribuido a Marx y a Hegel la estúpida tesis de que el pensamiento y el ser son directa, literal y absolutamente una y la misma cosa, estos kantianos teorizantes le oponen —ahora como posición propia— la tesis opuesta: "El pensamiento y el ser no son una y la misma cosa". Es cierto, el pensamiento y el ser no son una y la misma cosa. Sólo que ésta no es toda la verdad, sino sólo la mitad de ella. La otra mitad de la verdad reside en

la afirmación contraria: el pensamiento y el ser son una misma cosa.

Cualquiera de estas dos mitades de la genuina verdad concreta, tomada sin la otra, es de hecho un sinsentido, un absurdo, un error típico del modo de pensar metafísico.

La solución materialista del problema de la identidad de los opuestos del pensamiento y la realidad consiste en considerar la realidad como el polo dirigente y determinante dentro de esta identidad. La dialéctica hegeliana, en cambio, atribuye este papel al pensamiento.

Es aquí, no en la afirmación de que Hegel acepta la identidad de los opuestos mientras que Marx la rechaza, donde radica la oposición real, no imaginaria, entre materialismo y misticismo. Tanto Hegel como Marx aceptan esta identidad de pensamiento y realidad como una identidad de contrarios, sólo que el primero la interpreta de forma idealista y el segundo de forma materialista. Aquí está la cuestión.

No debemos olvidar que el problema de la identidad del pensamiento y del ser puede resolverse a la manera de Spinoza, Feuerbach y Marx o a la de Fichte, Schelling y Hegel. Se puede, por supuesto, dejarlo de lado declarando que es un "pseudoproblema", un acertijo eterno e insoluble. Esto también es una respuesta, una solución, aunque negativa. Hume, Kant, y sus cada vez más escasos seguidores, que se presentan como los únicos representantes de la "filosofía contemporánea de la ciencia" y de la "lógica de la ciencia", se contentan, como sabemos, con esta posición.

En realidad se confunden y confunden a los demás simplemente porque orgánicamente no comprenden la *Gegelianshchina*, la diferencia entre misticismo y dialéctica, y la dialéctica como teoría de la identidad de los opuestos en general y de la identidad del pensamiento y la realidad en particular.

***

De lo anterior se desprende una conclusión. El principio de la identidad del pensamiento y del ser (o, en otras palabras, la respuesta afirmativa a la pregunta de si existe tal identidad) consiste ante todo en reconocer el hecho de la transición, la transformación de la realidad en pensamiento, de lo real en ideal, del objeto en concepto y viceversa. Y éste es, en efecto, el hecho que siempre ha sido y sigue siendo estudiado especialmente por la filosofía como ciencia. Las leyes de esta identificación del pensamiento con la realidad son leyes lógicas, las leyes de la lógica dialéctica. De ahí que se pueda decir que el principio de la identidad dialéctica del pensamiento y del ser es una especie de contraseña para entrar en la filosofía científica, en las fronteras de su objeto. Quienes no acepten este principio se ocuparán de la pura "ontología", de la pura "lógica", o de una y otra a su vez, pero nunca encontrarán el verdadero camino hacia la dialéctica como lógica y teoría del conocimiento, hacia la filosofía marxista-leninista.

Marx y el mundo occidental (1965).

Original: Маркс и западный мир.
Publicado en *Voprosy filosofii*, nº 10, 1988.
Traducción del ruso: Gustavo Pita Céspedes

1. Para un planteamiento del problema.

Pienso que los organizadores del simposio actuaron de una manera absolutamente correcta cuando propusieron analizar las ideas de Marx como tales, en su forma prístina original, abstrayéndose estrictamente con esto de todas las interpretaciones y aplicaciones político-prácticas más tardías de estas ideas.

Esto es algo muy difícil, si tomamos en consideración el enorme papel que desempeñan estas ideas en la tensa situación espiritual de nuestros días. Sin embargo, como un primer paso en el diálogo entre marxistas y no marxistas es necesario efectuar esta abstracción, pues en caso contrario el simposio se convertiría de inmediato en una caldeada polémica en torno a problemas de actualidad, se convertiría en algo así como una especie de filial de uno de los comités o subcomités de la Asamblea General y no cumpliría con su tarea específica.

Pero en tal caso mi propia ponencia, que fue planeada originalmente como una antítesis francamente polémica de las actuales interpretaciones europeo-occidentales y norteamericanas de las ideas de Marx, entraría en contradicción con la intención fundamental de la discusión. Por eso me veo obligado —si bien no por la esencia, al menos por la forma de la exposición— a apartarme un poco del tema que se me había propuesto

directamente, tal y como se expresa en el título de la ponencia.

No deseo construir el texto de mi ponencia como una franca polémica con unas u otras objeciones que existen en contra de las ideas de Marx, con unos u otros contraargumentos concretos. Considero que el mejor modo de refutación polémica consiste en exponer positivamente la posición que se pone en duda.

A esto me inclina también otra razón: el hecho de que yo personalmente no conozco, ni con mucho, todos los contraargumentos actuales que han sido desarrollados en la bibliografía existente en Europa Occidental y en Norteamérica, y mucho menos los que se desarrollan en las ponencias presentadas en este simposio. Ahora bien, la forma de exposición positiva brinda la posibilidad de tomarlos en consideración implícitamente, aunque de la manera más general. Pues si es cierto que toda negación es una afirmación, cierto es también el planteamiento inverso: afirmar una idea significa rechazar su antítesis.

2. Marx y la "cultura occidental".

Estoy plenamente de acuerdo con la afirmación de la que han partido los autores del prospecto del simposio que nos ocupa, a saber, que Marx es tan "hijo de Occidente" como Platón y Aristóteles, como Descartes y Spinoza, como Rousseau o Hegel, como Goethe o Beethoven. En otras palabras, el sistema de ideas que se denomina "marxismo" es, naturalmente, el resultado maduro del desarrollo de las tradiciones de la "cultura occidental", o para ser del todo exactos, de la civilización europeo-occidental. De esa misma civilización que, en virtud de diferente causas y circunstancias, ha sido a lo largo de las últimas centurias (aproximadamente desde los siglos XV-

XVI) la avanzada indiscutible de toda la civilización terrestre, de la totalidad de la cultura técnico-material y teórico-espiritual del globo terráqueo.

Por consiguiente, la renuncia a Marx por parte de la "cultura occidental", es su renuncia a las conocidas —y según nuestro punto de vista, a las mejores— tradiciones de avanzada de su propio pasado.

3. Los conceptos de "mundo occidental" y "cultura occidental".

Estos son los conceptos que hace falta precisar ante todo. Claro está que no se trata en lo absoluto de conceptos geográficos. Es verdad que Cuba se encuentra hacia el oriente de los EUA, pero la URSS está ubicada "más al occidente" que Japón, en tanto que, por su parte, Corea del Norte no está ni un milímetro más cerca del "Oriente" que Corea del Sur.

El mundo se divide hoy en "occidental" y "oriental" de acuerdo con otro criterio: este criterio es la forma de propiedad.

Comprendidos de esta manera, los términos "Occidente" y "Oriente", pese a toda su desconcertante imprecisión, pueden ser empleados. Sobreentendemos por "mundo occidental" aquella parte del mundo actual cuya vida toda está organizada sobre la base de la propiedad privada, y por "mundo oriental", aquella mitad del mismo que ha tomado la vía de la socialización de la propiedad, es decir, la vía del socialismo y del comunismo.

La alternativa de la que realmente se trata no es la alternativa entre el mundo "occidental" y el "oriental" con sus respectivas tradiciones. El ser o el no-ser de la propiedad privada: he aquí el problema. Tal es el severo dilema, la inexorable alternativa ante la que se encuentra al

fin y al cabo en nuestros días cualquier país, cualquier nación y, en resumidas cuentas, hasta cualquier individuo. Y resulta indiferente donde sea: en el Occidente o en el Oriente.

De manera que la frontera entre el "Occidente" y el "Oriente" no pasa en lo absoluto por el Elba ni por el "muro" de Berlín. Dicha frontera se encuentra en un nivel mucho más profundo: la grieta atraviesa el corazón mismo de toda la cultura actual y no coincide en lo absoluto con los límites geográficos y las fronteras; pasa no sólo entre los partidos que existen dentro de un mismo país, sino que frecuentemente atraviesa incluso la mente y el corazón de una misma persona.

Ante esta alternativa nos encontramos también nosotros, los teóricos. Y nuestro deber es comprenderla en su esencia, en términos puramente teóricos que sirvan o puedan servir de base a la elección de una de las dos posiciones.

De manera que la alternativa de la que verdaderamente se trata no es la alternativa entre el mundo "occidental" y el "oriental" y sus culturas. Es la divergencia orgánica interna que existe dentro del propio "mundo occidental", es decir, para hablar con mayor rigor, dentro de aquella parte del mundo que a lo largo de los últimos quinientos años ha desarrollado su cultura sobre el cimiento (la "base") de la propiedad privada; o, empleando una terminología que resulta más halagüeña para este mundo, aunque es mucho menos rigurosa, sobre la base de la "libertad de empresa".

Fue precisamente sobre la base de este mundo y dentro de él que surgió el marxismo, como uno de los modos de solucionar los propios problemas de este mundo, como la salida teóricamente hallada de sus contradicciones.

Rusia, donde en virtud del modo como se conformaron las circunstancias, el marxismo se consolidó por primera vez como ideología oficialmente legitimada, era parte

integral del "mundo occidental", y la revolución de 1917 se vio obligada a resolver un problema típicamente "occidental". Precisamente por eso fue Lenin que era tan "hijo de Occidente" como el propio Marx, quien se convirtió en su teórico y su líder.

No era en lo absoluto casual el hecho de que los opositores políticos de Lenin lo acusaran precisamente de profesar un franco "occidentalismo", de alimentar el anhelo antinatural de plantar en terreno ruso ideas "alemanas" que le eran supuestamente ajenas. Los más vulgares y rabiosos de ellos lo calificaban sin más rodeos de "saboteador alemán" y de "agente de Wilhelm". A ellos Marx o Wilhelm les daba lo mismo: ambos eran igualmente "alemanes".

De manera que tratar de explicar el triunfo de las ideas de Marx en la Rusia del año 1917 por las particularidades específicas de la "psique oriental", significa simple y llanamente querer hacer pasar lo negro por blanco.

Quienes se aferraban a estas "particularidades específicas" y a las llamadas "tradiciones" del espíritu ruso eran justamente los opositores del marxismo, y el "atraso" del desarrollo económico y cultural no sólo no contribuyó a la consolidación de las ideas del marxismo en terreno ruso, sino fue precisamente, por el contrario, la fuerza más retrógrada que se opuso a esto por todos los medios posibles. Con el "atraso" no estuvo vinculada la "facilidad" sino, al revés, la dificultad que tuvo que enfrentar la realización de estas ideas tanto en la conciencia, como en la economía.

La victoria de las ideas de Marx en Rusia fue la consecuencia directa del hecho de que Rusia —pese a todo su atraso— había sido arrastrada hacia la órbita de las más agudas contradicciones del mundo de la propiedad privada. Fue precisamente el mundo de la propiedad privada el que convirtió por entonces a Rusia, que se encontraba en la "periferia" geográfica del mundo

occidental, en el centro y el punto de convergencia de todas las antinomias inmanentes de este mundo. Y fueron justamente dichas antinomias las que provocaron el estallido revolucionario.

Por supuesto, el hecho de que el marxismo, en tanto extracto ideológico-teórico de la "cultura occidental", haya tenido que ser llevado a la realidad por vez primera en la "periferia del mundo occidental", es decir, en los países que estaban menos preparados para ello tanto en lo que se refiere a su desarrollo técnico-material, como a su desarrollo cultural, le impuso ciertos matices al proceso de realización práctica de las ideas del comunismo científico.

Y esos fenómenos negativos que hasta ahora sigue hiperbolizando con todo empeño la propaganda anticomunista en Occidente, no dimanaron precisamente de las ideas del marxismo. Justamente sucedió al revés: ellos fueron consecuencia de la retrógrada resistencia ejercida por el material que hubo que transformar para llevar a la realidad estas ideas. Dichos fenómenos se explican enteramente como el resultado de la "refracción" que sufrieron estas ideas a través del prisma de la "especificidad" y de las tradiciones heredadas de la Rusia prerrevolucionaria: a través del prisma de los "vestigios del pasado", como nosotros los llamamos.

(Entre paréntesis debemos señalar que estos "vestigios" no son del capitalismo, sino más bien de las formas preburguesas, precapitalistas de reglamentación de la vida que tenían en la Rusia prerrevolucionaria una fuerza especialmente estable de tradición. Si se quiere, es justamente a ellos a los que se les podría denominar esa herencia "específicamente oriental" que no ha tenido ni tiene ninguna relación con la esencia del socialismo y del comunismo. Esta herencia con sus tradiciones fue precisamente la que obstaculizó aquí la consolidación de las verdaderas ideas de Marx y de Lenin, fue precisamente

ella la que condujo en una serie de conocidos casos a la "tergiversación" de esas ideas).

Pero nosotros convinimos al inicio en no hablar de las vicisitudes históricas ulteriores y las "interpretaciones históricas más tardías" de las ideas de Marx. Volvamos pues al tema: a la cuestión de la relación que guardan las "ideas originales" de Marx con aquella cultura sobre cuya base, tanto desde el punto de vista histórico, como desde el punto de vista de la esencia, nacieron, es decir, con la llamada "cultura occidental".

4. La "cultura occidental" y la propiedad privada.

El que toda la "cultura occidental" se desarrolló y floreció sobre la base de la "propiedad privada" es un hecho históricamente fidedigno. La "Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano del año 1789" y la "Declaración de independencia" de Jefferson que fijaron jurídicamente esta forma de propiedad como principio fundamental de toda la legislación, fueron documentos de enorme importancia revolucionaria. Ellos liberaban de las cadenas de la reglamentación burocrático-estamental los colosales recursos de las capacidades humanas y creaban marcos más amplios para la iniciativa personal. En este sentido, toda la cultura técnico-material y científico-técnica de Europa y de Norteamérica le debe su existencia a la propiedad privada como su condición sine qua non. Esto no lo ha negado ni lo niega ningún marxista en su sano juicio. Por el contrario, la teoría marxista siempre ha valorado con justicia el papel progresista que desempeñó en la historia la propiedad privada y, al hacerlo, ha subrayado las ventajas que tiene en comparación con las

formas preburguesas, feudales-estamentales, de organización de la actividad vital-humana.

Tanto Marx como Engels dieron inicio a su trayectoria vital su biografía justamente como los teóricos más radicales de la democracia burguesa, como los más decididos defensores del principio de la "propiedad privada" que se fundía por entonces, a sus ojos, con el principio de la libertad plena e incondicional de la iniciativa personal.

Como líder de la democracia revolucionaria, Marx, naturalmente, se pronunciaba en contra de la idea de "socializar la propiedad". "La Reinische Zeitung, que no le reconoce ni siquiera una realidad teórica a las ideas comunistas en la forma que tienen actualmente y que, por consiguiente, aún menos puede desear su realización práctica o aunque sea considerarla posible; la Reinische Zeitung someterá estas ideas a una crítica bien fundamentada".

Aquí —era el año de 1842 — el joven Marx interviene aún como un representante típico del principio de la "propiedad privada", que a sus ojos se funde con el principio de la "libertad de iniciativa personal" plena e incondicional en cualquier esfera de la vida, trátese de la producción material o de la producción espiritual. Es precisamente por eso que rechaza el comunismo como una doctrina teórica que le parece un intento reaccionario de galvanizar el "principio corporativo", el ideal de Platón.

Sin embargo, el hecho de la difusión de las ideas comunistas Marx lo aprecia como un síntoma, como una forma teóricamente ingenua de expresión de la colisión completamente real que madura dentro del organismo social de los países avanzados de Europa: es justamente en este sentido que él valora al comunismo como "una cuestión actual, sería en grado sumo para Francia e Inglaterra".

El que esta colisión existe lo demuestra sin lugar a dudas el hecho de que el Periódico de Ausburgo utiliza la palabra "comunismo" como un término ofensivo, como un espantajo. La posición del periódico es caracterizada por Marx de la siguiente forma: "Emprende la huida ante la faz de los embrollados acontecimientos actuales y piensa que el polvo que levanta al hacerlo, al igual que las ofensivas palabras que por miedo musita entre dientes en su huida, ciegan y desorientan al incomplaciente fenómeno actual de la misma manera que al complaciente lector".

Para la posición de Marx resulta aquí extraordinariamente característica la siguiente confesión: "Nosotros estamos firmemente convencidos de que lo verdaderamente peligroso no son los ensayos prácticos, sino la fundamentación teórica de las ideas comunistas; pues a los ensayos prácticos, si es que se hacen masivos, se les puede responder con cañones tan pronto como se vuelven peligrosos; pero las ideas que se apoderan de nuestro pensamiento, que someten nuestras convicciones y a las que la razón encadena nuestra conciencia, son, en cambio, lazos de los que no podemos desembarazarnos sin destrozar nuestro propio corazón, son demonios que el hombre sólo puede vencer sometiéndosele"…

A las ideas, en general, no se las puede reprimir ni con cañones, ni con palabras ofensivas. Por otra parte, los ensayos prácticos desafortunados de realización de las ideas no constituyen aún, en lo absoluto, argumentos en contra de estas mismas ideas. Y si a ustedes no les gustan determinadas ideas, lo que deben hacer es analizar el fundamento real sobre el que estas ideas surgen y se difunden, es decir, encontrar la solución teórica de esa colisión real, de ese conflicto real dentro del que ellas aparecen. Muestren de qué manera se puede solucionar la tensa necesidad social que se expresa en la forma de estas ideas. Sólo entonces —y no antes— desaparecerán también las ideas que a ustedes les resultan antipáticas...

En esto radica la esencia de la posición del joven Marx. Esta no es la posición de un comunista, ni la de un marxista desde el punto de vista de la manera como se comprenderá más tarde esta palabra. Esta es simplemente la posición de un teórico sensato y honesto.

Es por eso precisamente que en el año de 1842 Marx no recurre al análisis formal de las ideas comunistas de su tiempo (ellas eran de hecho bastante ingenuas), ni tampoco a la crítica de los ensayos prácticos de realización de las mismas (estos ensayos eran de hecho bastante débiles), sino al análisis teórico de esa colisión real que existía dentro del organismo social y que engendraba estas ideas, al esclarecimiento de aquella necesidad real que se expresaba en la forma de las ideas del socialismo utópico y del comunismo.

La cuestión se planteaba ante Marx de la siguiente forma: ¿es acaso posible —y si lo es ¿de qué manera?— resolver las colisiones del desarrollo de la propiedad privada sobre la base de la propia propiedad privada? "Por vía pacífica". Esta, una vez más, no era aún la posición de un comunista. Pero esta era una posición teórica que ya contenía en sí la posibilidad de pasar a las posiciones del comunismo.

Esta posición presuponía un análisis crítico absolutamente objetivo y audaz, que no se detuviera ante nada, de la situación social que se conformaba en el mundo de la propiedad privada y, justamente, en aquellos países en los que la iniciativa particular había sido liberada ya al máximo de toda reglamentación externa —jurídica—, a saber: en Inglaterra y en Francia.

De manera que la crítica de las ideas comunistas, por cuanto era concebida por Marx como una crítica teórica seria y no como una crítica ideológico-demagógica, se convirtió en la crítica de las condiciones reales de vida dentro de las que surgen y se difunden estas ideas.

A Marx desde el propio inicio —incluso cuando estas ideas le resultaban antipáticas— le fue ajeno el punto de vista de acuerdo con el cual la amplia difusión de unas u otras ideas podía ser explicada por la actividad de agitadores mal intencionados. Marx consideraba —y yo pienso que esto sigue siendo justo hasta el día de hoy— que solo obtienen simpatía y difusión aquellas ideas que concuerdan con las necesidades sociales reales que han madurado independientemente de estas ideas, en categorías más o menos amplias de la población. En caso contrario, incluso la idea más hermosa y seductora no encontrará acceso a la conciencia de las masas y éstas se mantendrán sordas con respecto a ella.

Precisamente por esto, Marx valoraba el hecho de la difusión de las ideas comunistas en Francia y en Inglaterra como un síntoma de la colisión real que maduraba en las entrañas del organismo social de estos países, en los que la propiedad privada había logrado la máxima libertad de desarrollo de todas sus posibilidades, allí donde a la propiedad privada la habían librado de todos los obstáculos. Precisamente por eso, el "comunismo" era concebido por el joven Marx como una corriente de ideas generada por el movimiento de la "propiedad privada". Es por ello que la crítica consecuente del comunismo se convierte en una crítica de la propiedad privada como la "base terrenal" de las ideas comunistas.

Justamente este plan de análisis crítico se convierte en central para Marx y se hace el tema fundamental de sus Manuscritos económico-filosóficos. Y precisamente este trabajo lo lleva a la conclusión de que esas colisiones empírico-reales sobre cuya base surge la simpatía por las ideas del comunismo no representan un fenómeno casual, característico únicamente de la Inglaterra y la Francia de aquellos días, sino el resultado necesario del movimiento de la propiedad privada como principio internacional y universal de organización de toda la vida social. En el curso

de este análisis, Marx se convence de que las colisiones que se observan en Francia y en Inglaterra son las consecuencias necesarias que dimanan de la propia "esencia de la propiedad privada", se convence de que estas se encuentran contenidas implícitamente en el propio principio de la propiedad privada.

Pero si esto es así, entonces el desarrollo ulterior de este principio, su difusión a nuevas esferas de actividad y a nuevos países conducirá, de manera ya inevitable, al aumento de las proporciones y de la agudeza de las colisiones indicadas y, así mismo, a la ampliación de la "base empírica del comunismo", al incremento de la masa de personas que son capaces de entusiasmarse con las ideas del comunismo y que ven en ellas la única salida posible de las oscuras antinomias de la propiedad privada.

Es por eso precisamente que Marx acepta las ideas comunistas como un fenómeno necesario del movimiento de la propia propiedad privada, a pesar de que estas ideas siguen siendo para él, como antes, inaceptables desde el punto de vista del "programa positivo" que en ellas se expresa.

Ese comunismo real —"burdo", como él lo denomina— que se presenta como el producto directo del movimiento de la "propiedad privada", es analizado aquí por Marx como un movimiento que entiende mal sus propios objetivos y tareas, como un movimiento que se encuentra privado aún de una verdadera autoconciencia teórica. Por haber nacido del movimiento de la propiedad privada como su antítesis directa, este comunismo espontáneo de masas, no puede ser otra cosa que esa misma propiedad privada, sólo que de signo contrario, antecedida por un signo de negación. Este comunismo simplemente lleva hasta el fin, hasta su más consecuente expresión, todas las tendencias inmanentes del desarrollo de la propiedad privada. Por eso es precisamente en el "comunismo burdo", es decir, en la orientación

espontánea de las ideas que es provocada por la presión de las antinomias de la propiedad privada, que el Marx de los años 1843-1844 ve ante todo una especie de espejo de aumento que le refleja al mundo de la propiedad privada sus propias tendencias llevadas hasta el fin, hasta su expresión más pura. (El comunismo "en su primera fase es sólo la generalización y la culminación de la relación de propiedad privada", "en los primeros tiempos se presenta como una propiedad privada universal"...

Sin embargo, aunque toma en consideración todo "lo vulgar y lo irreflexivo" de esta forma primitiva de comunismo, el carácter en extremo abstracto de su programa positivo, Marx la valora como el único primer caso posible que se puede dar por la vía de la liquidación de la "enajenación" creada por el movimiento de la propiedad privada, como la única salida de la situación impuesta por este movimiento.

La conclusión de Marx es la siguiente: aunque "el comunismo como tal no es el objetivo del desarrollo humano, no es una forma de sociedad humana", sin embargo, justamente el comunismo "constituye... para la etapa más próxima del desarrollo histórico un momento necesario de la emancipación humana y de la reconquista del hombre. El comunismo es la forma necesaria y el principio enérgico del futuro más próximo".

Marx —el teórico— se vio obligado a llegar a esta conclusión a pesar de todas las antipatías que sentía por el "programa positivo", por los ideales "del comunismo burdo e irreflexivo". Es precisamente por eso que en 1844 adopta abiertamente las posiciones del comunismo, las posiciones de la "negación de la propiedad privada" y que comienza a ver su tarea especial como teórico en apertrechar al movimiento comunista real con una autoconciencia verdaderamente teórica, es decir, con una autoconciencia que permitiera a este movimiento no sólo reconocer los objetivos y las tareas más cercanos que le son

dictados por la situación en que se encuentra directamente, sino también tener clara conciencia de cuáles son sus objetivos finales y de cuáles son los deberes que ha contraído ante toda la civilización humana.

La tesis fundamental que se perfila claramente aquí a través de una fraseología filosófica abstracta (que se remonta a Hegel y a Feuerbach) consiste, según me parece, en lo siguiente: la simple "negación de la propiedad privada", su negación jurídica formal y la institución de la propiedad social sobre la riqueza creada por la sociedad, es realmente el primer paso necesario, la primera etapa del camino del progreso social. Y son las colisiones del mundo de la propiedad privada las que empujan y obligan inexorablemente a las personas a dar este paso y a consumar esta acción político-jurídica.

El comunismo "burdo e irreflexivo", es decir, ese movimiento que surge de una manera absolutamente espontánea e independiente de toda teoría, cualquiera que ella sea, y que no ha sido iluminado por la luz de la reflexión teórica, es precisamente esa orientación de ideas que está dirigida en forma pragmática a la resolución de la tarea más próxima que le dicta la situación en que se encuentra directamente. El surgimiento de esta orientación de ideas ha sido provocado por la presión absolutamente espontánea que ejerce la enajenación impuesta por el movimiento de la propiedad privada.

Por este "comunismo burdo" que reconoce de manera correcta su objetivo más próximo, a saber, la negación de la propiedad privada, se combina con la ilusión de que, supuestamente, esta acción puramente negativa constituye la "resolución positiva" de todos los problemas de la civilización actual.

Dicho de manera más simple, esta ilusión consiste en asumir la idea de que, supuestamente, la transformación puramente formal de la riqueza material y espiritual que figura como propiedad de personas particulares (de

"propietarios") en "propiedad social", en propiedad de toda la sociedad, elimina ya también, de manera automática, la enajenación y de que en esto es que estriba la "esencia del comunismo".

(Esta ilusión, como es natural, puede reproducirse también en la actualidad, en las cabezas de los participantes directos de las revoluciones socialistas).

Ahora bien, según Marx, "la socialización jurídico-formal de la propiedad" que es instituida por la revolución política, no es nada más que el primer paso (aunque tenga que ser por necesidad el primero), es sólo la primera etapa de la real "socialización". Este paso crea únicamente las condiciones formales —jurídicas y políticas— sine qua non de la real "asimilación por el hombre de la riqueza que le ha sido enajenada".

Pero la verdadera tarea que constituye la "esencia del marxismo" sólo aquí se plantea ante él en toda su magnitud, aunque en la primera etapa, de esta tarea puede no tenerse, en general, clara conciencia. Esta tarea consisten en que cada individuo asimile realmente toda la riqueza que ha sido acumulada dentro de los marcos de la "propiedad privada" (es decir, que ha sido "enajenada de él").

Al propio tiempo, la "riqueza" que aquí se tiene en cuenta no es el conjunto de "cosas" (de valores materiales) que se poseen formalmente, sino la riqueza de aquellas capacidades activas que se hallan "cosificadas", "objetivadas" —y en las condiciones de la propiedad privada, "enajenadas"— en estas cosas.

Convertir la "propiedad privada" en propiedad "de toda la sociedad", significa convertirla en una propiedad real de cada individuo, de cada miembro de esta sociedad, pues en el caso contrario "la sociedad" se concibe aún como algo abstracto, como algo distinto del conjunto real de todos los individuos que la componen.

En esto consiste precisamente la verdadera diferencia que distingue al comunismo teórico de Marx (que no es en lo absoluto sólo del "joven" Marx, sino también del Marx "viejo") de ese comunismo "burdo e irreflexivo" que supone que el comunismo se reduce a la conversión de la propiedad privada en propiedad "de la sociedad como tal", es decir, de un organismo impersonal que se le opone a cada uno de los individuos que lo constituyen y que tiene su personificación en el "Estado".

En relación con esto, quisiera tocar un importante fenómeno sobre el que en los últimos años se discute tanto en la literatura marxista como en la no marxista. Me refiero a ese fenómeno que en la literatura occidental es valorado como el "retorno" efectuado por una serie de marxistas, de las ideas del "Marx viejo" a las ideas del "Marx temprano", como un original "renacimiento" de las tendencias humanistas que, supuestamente, fueron olvidadas por el propio "Marx viejo". En este fenómeno ven a veces (y así lo aprecian incluso algunos marxistas) una tendencia a "complementar", a "completar" las ideas del Marx maduro con las ideas del Marx "temprano", de Marx como autor de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, interpretados a la manera existencialista.

Con esta interpretación me permitiré no estar de acuerdo, aunque el propio fenómeno que le ha servido de base a esta interpretación indiscutiblemente tiene lugar. Resulta indudable que en la literatura marxista de los últimos diez a quince años se observa un redoblamiento del interés por el problema de la personalidad, de la individualidad, por el problema del ser humano como sujeto del proceso histórico, y también, en relación con esto, por el problema de la "enajenación" o, más exactamente, por el problema de "la reapropiación de la riqueza enajenada", etc.

Desde el punto de vista formal, esto se expresa en particular en el hecho de que en la literatura marxista

desempeñan un papel mayor que antes tanto la temática como la fraseología de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, de los "Resúmenes de las obras de los economistas" y de los demás "trabajo tempranos". Esto es un hecho. Un hecho con el que yo también tengo que ver personalmente, pues veo en él una tendencia sana y fructífera dentro del pensamiento teórico marxista, que va de las ideas del "marxismo maduro" a las ideas del marxismo "inmaduro". Yo veo en este hecho ante todo y exclusivamente la tendencia a alcanzar una comprensión más profunda y más exacta precisamente del Marx maduro como autor de *El capital* y de las demás obras relacionadas directamente con esta última.

Me permitiré afirmar que la interpretación del desarrollo recorrido por los puntos de vista de Marx, de los *Manuscritos económico-filosóficos* hasta *El capital*, que se encuentra sumamente difundida en Occidente y de acuerdo con la cual este desarrollo estuvo vinculado con una pérdida de interés por la problemática del humanismo, no es otra cosa que la más pura equivocación.

Si algo hay en este proceso que se pierde es únicamente cierta parte de la fraseología específicamente filosófica que se emplea en los *Manuscritos económico-filosóficos*, y se pierde esta precisamente en beneficio de una fraseología más concreta y, en este sentido, más exacta y rigurosa. Lo que tiene lugar no es una pérdida de conceptos, sino únicamente la pérdida de algunos términos que estaban vinculados con estos conceptos.

Demostrar este hecho no costaría ningún trabajo, se trataría de un procedimiento puramente formal, el procedimiento de citar prolijamente, con el que no quisiera agotar a las personas aquí presentes.

Claro que el Marx maduro ya no utiliza términos tales como "fuerzas esenciales del hombre" y prefiere usar en su lugar una expresión más exacta concerniente a las "capacidades del hombre para la actividad"; en lugar de

Entäusserung prefiere usar *Vergegenständlichung* o sencillamente "la extinción de la actividad en el producto de la actividad", etc. Es indudable que el Marx maduro utiliza el término de "enajenación" (*Entfremdung*) de una manera más económica (y más rigurosa), diferenciando con el mayor rigor este concepto del concepto de "cosificación", de "objetivación" y de otros semejantes.

Pero para mí resulta tan indiscutible como esto el hecho de que toda la problemática real de las obras tempranas se reproduce aquí íntegramente y, además, en una forma terminológica más acabada.

Resulta del todo evidente que el proceso de "enajenación del hombre" en las condiciones del libre desarrollo de la "propiedad privada" (en el curso de la transformación de esta en propiedad privada capitalista), es analizado aquí de una manera mucho más detallada y concreta. De una manera mucho más concreta también es presentado aquí el problema de "la superación de la enajenación" y de la "reapropiación" por el ser humano de la riqueza que ha sido "enajenada de él" (por el movimiento de la propiedad privada). Es fácil demostrar que el Marx maduro conserva y concretiza su actitud crítica con respecto a ese "comunismo burdo e irreflexivo" que conserva aún los bien marcados "lunares" que delatan su procedencia del movimiento de la propiedad privada y que por eso sigue contaminado en muchos aspectos tanto por prejuicios morales, como por prejuicios teóricos (véanse, por ejemplo, los documentos que caracterizan la lucha que sostuvo Marx contra el "proudhonismo, contra el "comunismo cuartelero" de Bakunin y Niechaiev, etc., etc.). Tan evidente como esto es que ni Marx, ni después Lenin, concibieron nunca, en ninguna de las fases de sus biografías como teóricos, el acto de transformación de la propiedad privada capitalista en propiedad "estatal", como el objetivo superior y último del movimiento comunista, sino que lo concibieron únicamente como el primer paso

(aunque fuera necesariamente el primero) que había que adelantar en el camino hacia la creación de una sociedad sin Estado, sin dinero, sin formas jurídicas forzosas de reglamentación de la actividad vital humana, como el primer paso en el camino hacia la total liquidación de las formas "enajenadas" de trabajo cooperativo. Esas mismas formas que se conservan a lo largo de toda la primera fase (socialista) de su maduración, como síntomas e indicadores de su inmadurez histórica.

(Con esto, por cierto, hemos dado ya respuesta a la cuarta pregunta del "Prospecto del simposio": la crítica "occidental" del comunismo actual, por cuanto en ella se contiene un meollo racional, resulta "implícitamente", de principio a fin, una autocrítica. Ella es justa por cuanto su objeto son aquellas tendencias y fenómenos que no han sido superados aún por la sociedad comunista y que fueron heredados por esta sociedad del mundo de la "propiedad privada".

Sin embargo, todo el asunto está en que estas tendencias son superadas por la evolución de la sociedad socialista, se encuentran allí en la línea de su extinción, en tanto que el elemento de la propiedad mercantil-capitalista y especialmente de la monopolista, las acentúa inevitablemente.

Por eso, por ejemplo, lo que dibujaban de hecho las pesadillas de Aldous Huxley y de George Orwel —independientemente de las ilusiones que hayan podido tener los propios autores de estas distopías— no es en lo absoluto la perspectiva de evolución de la sociedad socialista, sino justamente la amenazadora perspectiva de desarrollo que promete la forma capitalista privada de propiedad. Cuando estos autores dibujan —por los indicios y síntomas externos— el "comunismo actual", lo que de hecho hacen es esbozar en esencia la una línea de deriva o desvío del régimen mercantil-capitalista de vida. Es por eso precisamente que si estas pesadillas asustan a

alguien es justamente al intelectual-humanista del "mundo occidental". A nosotros no nos asustan. Nosotros comprendemos estas tendencias como nuestro ayer, aunque no hayamos podido sobrevivirlo aún definitivamente.

Después de todo lo dicho, me permitiré afirmar que para la teoría del comunismo científico nunca ha surgido el problema de "redactar la obra de Marx maduro" en el espíritu del Marx "no maduro". Si de algo se ha tratado y se trata es precisa y únicamente de convertir las ideas del "Marx maduro" en patrimonio personal, en "propiedad" personal de cada uno de los participantes del movimiento comunista real —y, por lo tanto, de todo el movimiento comunista— brindándoles el contenido filosófico-lógico y humanista-moral que realmente tienen estas ideas; y no sólo las conclusiones político-prácticas inmediatas y las consignas de lucha asimiladas con facilidad y rapidez por el movimiento espontáneo que surge en las entrañas del mundo de la propiedad privada, y que, en todo caso, pueden ser comprendidas con mayor facilidad que la fundamentación y el contenido filosófico-teórico que las sostienen.

Por cuanto de lo que se trata es precisamente de que cada uno de los participantes del movimiento comunista se "apropie" de estas ideas, de que estas se conviertan en la "autoconciencia" realmente teórica de todo el movimiento, los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 pueden y deben desempeñar en esto un importante papel. Pues estos manuscritos fueron la primera aproximación de un pensamiento teórico educado sobre la base de la cultura clásica de la Europa occidental, a la comprensión del verdadero sentido y de las verdaderas perspectivas del movimiento comunista, fueron una etapa "natural" de tránsito de las posiciones aún indefinidas del "humanismo" y la "democracia" a ideas que implicaban una comprensión práctico-actuante y concreta de los

destinos que habrían de correr el humanismo y la democracia en el mundo de la "propiedad privada".

De los *Manuscritos económico-filosóficos*, de su aceptación, se puede marchar hacia adelante, hacia la comprensión real de El capital sin que se pierda nada del contenido de ellos, exceptuando la fraseología filosófico-abstracta. Pero, realmente, estos manuscritos pueden ayudar a distinguir en el propio texto de El capital aquellos momentos que en caso contrario también pueden perderse. Y si se pierden, entonces El capital parecerá de hecho sólo una "obra económica" en el sentido estrecho de esta palabra: un seco esquema económico-objetivo, purificado de toda huella de "humanismo"... Pero este no será ya El capital, sino sólo su interpretación burda y superficial.

Lo cierto es que la orientación esencialmente humanista, se halla contenida ya en el propio método de pensamiento teórico del Marx maduro, en su interpretación de la dialéctica como un método de análisis crítico de las condiciones en que se desenvuelve la actividad vital del ser humano y no simplemente como la "objetividad" ajena a este.

Este momento del método de Marx, que lo diferencia radicalmente de la versión declaradamente "cientificista" de la dialéctica que ofrecía Hegel, se puede analizar con la mayor facilidad a través de los *Manuscritos económico-filosóficos*, pues es en ellos precisamente donde tiene lugar también el proceso de la interpretación humanista y humana de la Lógica hegeliana —como la "imagen enajenada del pensamiento enajenado (del hombre)"—, el proceso de la "reapropiación" de la Lógica, enajenada del ser humano y de su actividad en la forma de un esquema: la estructura del "Espíritu" Absoluto, Suprapersonal e Impersonal.

V. I. Lenin tenía total razón al señalar que es imposible comprender plenamente *El capital* y especialmente su primer capítulo, sin haber estudiado a fondo y sin haber

asimilado toda la *Lógica* de Hegel. Sin esta condición, la comprensión de *El capital* no pasa de ser una comprensión formal, es decir, dogmática por su tendencia.

Ahora bien, los *Manuscritos económico-filosóficos* son importantes precisamente para la asimilación crítica del contenido real de la *Ciencia de la Lógica* hegeliana, es decir, para quitarle su "forma enajenada". Y es por eso que estos manuscritos son analizados de manera tan meticulosa en la literatura marxista de los últimos años.

Pero la animación del interés por la problemática de los *Manuscritos económico-filosóficos* tiene otro aspecto importante. Esta animación no se verificó en lo absoluto a partir del deseo que tenían personas aisladas de "humanizar el marxismo", como suponen los autores existencialistas. Los deseos de personas aisladas pueden tener importancia a escala del proceso histórico, sólo en el caso de que concuerden con una necesidad que haya madurado en el movimiento amplio, objetivo, de las masas. Si esto no ocurre, nadie prestará atención a estos deseos.

La problemática relacionada con la "reapropiación", con la tarea de "eliminar la enajenación" y con otras categorías semejantes, se ha planteado en toda su magnitud en el transcurso de los últimos años ante el propio movimiento comunista mundial.

El problema consiste, desde mi punto de vista, en que después de que el movimiento comunista realiza su primera acción —convierte por vía revolucionaria la "propiedad privada" en propiedad de toda la sociedad, es decir, en propiedad de todo el Estado y de todo el pueblo—, es que se plantea precisamente ante esta sociedad la segunda mitad de la tarea, a saber: la tarea de convertir la propiedad social ya instituida, en una propiedad real del "hombre", es decir, expresándolo ya no con el lenguaje del Marx "temprano", sino del Marx "maduro", en propiedad personal de cada individuo. Pues es únicamente por esta vía que la transformación formal

de la propiedad privada en propiedad social (de todo el pueblo) puede y debe convertirse en propiedad real "de toda la sociedad", es decir, de cada uno de los individuos que constituyen la sociedad dada.

La resolución de esta tarea coincide justamente con la construcción del comunismo en la acepción plena y exacta de este concepto teórico, es decir, con la construcción de una sociedad sin dinero y sin Estado, sin esas imágenes "enajenadas" de la universalidad, de la verdadera "socialidad" de las relaciones del hombre con el hombre; presupone la eliminación de tales "cosas" mediadoras en las relaciones entre los hombres como el "dinero" o como los mecanismos especiales del poder estatal, los cuales son sustituidos por la organización de la autodirección.

Del lado del "individuo" esta tarea se plantea precisamente como una tarea de pedagogía social, como la tarea de convertir a cada individuo, de profesional unilateralmente desarrollado, esclavo de la división del trabajo existente, en una personalidad desarrollada multilateralmente, capaz de cambiar sus tipos de actividad sin la menor dificultad y sin que estos cambios constituyan tragedias personales para ella.

Esta es la tarea que se encuentra expresada en la fórmula planteada por Marx acerca de que la sociedad comunista liquida la "división del trabajo" y la sustituye por una racional "distribución de los tipos de actividad" que es, además, una distribución entre individuos en igual medida amplia y multilateralmente desarrollados, capaces de pasar con facilidad de un tipo de actividad a otro.

El asunto radica en que sólo tales individuos —los multilateralmente desarrollados—resultan capaces de llevar a cabo la organización de la autodirección y no necesitan ser dirigidos "desde arriba" por un aparato estatal especial que se les contraponga. Por otra parte, sólo individuos de este tipo quedarán libres del control ejercido por las fuerzas ciegas y espontáneas del mercado, por la

forma mercantil de las interrelaciones entre los hombres, lo cual no está en condiciones de garantizar el mundo de la propiedad privada y, menos aún, el de la propiedad privada capitalista.

En los países donde ha sido instituida por ley la forma social de la propiedad, como forma de propiedad de todo el pueblo sobre la totalidad de los bienes de la cultura, emerge inevitablemente la tarea de convertir esta forma en propiedad personal de cada miembro de la sociedad, es decir, de convertir la forma socialista de propiedad (que conserva aún la división del trabajo heredada del mundo de la propiedad privada y que, por eso, aún conserva tanto el dinero como la forma jurídica de reglamentación de la actividad, y también el Estado, como aparato especial para la dirección de las personas) en la forma comunista de propiedad que no necesita ya más de "cosas" mediadoras que se encuentren fuera del individuo.

La necesidad de que la forma socialista de propiedad se transforme en la forma comunista de las interrelaciones entre los seres humanos no es dictada aquí en lo absoluto por los intereses y el prestigio de una "doctrina", sino por la presión que ejercen las necesidades reales que surgen en las condiciones del movimiento, de la "propiedad social", de sus contradicciones específicas.

Para una sociedad que ha instituido y defendido con éxito el principio de la "propiedad social" esta es una perspectiva completamente real, no utópica.

Pero si, por el contrario, se conserva la "propiedad privada", el sueño de "superar la enajenación" en todas sus formas no pasa de ser exclusivamente un sueño para cuya realización no sólo no existen condiciones político-jurídicas, sino tampoco condiciones económicas.

En esto precisamente se distingue por principio la posición de los marxistas-comunistas que plantean en nuestros días la cuestión de la "superación de la enajenación", de la posición asumida por los existencialistas.

Los individuos que se han organizado directamente en cooperativas, es decir, que se han reunido conscientemente en torno a una labor común (colectiva), no sólo resultan capaces de asumir dentro de la actividad la realización de todas aquellas funciones que son enajenadas de ellos por el movimiento de la propiedad privada, sino que se ven también obligados a asumirla. A medida que madura la cooperación real (o la forma de comunicación (*obshchenie*), como la denomina Marx), "las formas enajenadas, es decir, ilusorias, de universalidad" comienzan a hacerse no sólo formaciones superfluas, sino francamente extrañas. El propio movimiento de la propiedad socializada empieza a chocar con ellas como con un obstáculo. Por eso el movimiento mismo de la propiedad social conduce a la necesidad de "superar" una forma de enajenación tras otra, transfiriéndolas a los propios individuos directamente organizados en cooperativa.

Esta es la tendencia objetivamente insuperable del movimiento de la forma social de propiedad: el restablecimiento de la plenitud del desarrollo individual: al propio tiempo que la tendencia, tan insuperable como esta, del movimiento de la propiedad privada, sigue siendo la perspectiva inversa: la de arrebatarle al individuo, unas tras otras, cada una de sus funciones como ser actuante en beneficio de la "totalidad" anónima de las instituciones y organizaciones sociales que se encuentran fuera de él.

Para el individuo estas son dos perspectivas polarmente opuestas. Precisamente por eso el comunismo tiene y puede proponerles a las personas un ideal y un objetivo real, terrenal, de su actividad colectiva independiente, en tanto que el mundo de la propiedad privada se ve obligado a apelar en este punto a una u otra forma de "universalidad ilusoria": religioso-trascendente o moral-trascendental. El mundo de la propiedad privada se ve obligado a buscar un contrapeso a las tendencias deshumanizadoras del desarrollo objetivo forzoso, fuera de este desarrollo: en la

religión y en la moral. El mundo de la propiedad social no se ve obligado a hacer esto pues este mundo resuelve la antinomia entre lo "personal" y lo "universal" por la vía del desarrollo de la propia forma de propiedad y no fuera de ella, no en los cielos de la religión y la moral. Que es, por cierto, donde justamente esta antinomia resulta irresoluble.

Es por eso precisamente que el comunismo marxista resulta en el siglo XX la única doctrina fundamentada racionalmente que puede proponer a las personas un "ideal" terrenal de la actividad independiente realizada colectivamente. Por eso, lo que se le contrapone al marxismo hoy no es "otra" doctrina teórica sino la ausencia de doctrina.

Justamente en esto encuentra su explicación plena el hecho de que personas orientadas hacia la realidad de manera racional, a fin de cuentas, después de vacilaciones más o menos prolongadas, o bien adoptan los principios del comunismo, o bien caen en un estado de pesimismo social que halla su expresión no sólo en la literatura teórica, sino en obras maestras de arte tales como *1984* de George Orwell o *El silencio* de Ingmar Bergman.

Yo personalmente prefiero el comunismo, que le abre a la humanidad una perspectiva real, aunque difícil.

Como conclusión, quisiera ofrecer brevemente mi respuesta a las cuatro preguntas que fueron formuladas en el prospecto del simposio:

1) ¿Qué elementos de la verdadera doctrina de Marx se han convertido en elementos inalienables de las tradiciones "occidentales" y por qué?

- Si por "tradiciones occidentales" se sobreentiende sólo las tradiciones relacionadas con la apología de la propiedad privada, entonces hay que decir que ninguno. En mi opinión, ni uno sólo de los elementos de la

"verdadera doctrina de Marx" se puede hacer coincidir por principio con esta orientación.

2) ¿Qué elementos de la verdadera doctrina de Marx no entraron en la cosmovisión occidental, aunque puede que lo merezcan?

- Lo merece, en mi opinión, la doctrina de Marx en su totalidad y ante todo aquel principio de la misma de acuerdo con el cual la "propiedad privada", con su propio movimiento inmanente, se "supera" a sí misma en el cuerpo de la "forma social de propiedad". Todo lo demás son detalles que pierden sin este principio todo su sentido teórico.

3) ¿Qué elementos de la verdadera doctrina de Marx son rechazados por el comunismo actual y por qué?

- Si tenemos presente los postulados teóricos de principio y no unos u otros casos particulares de aplicación de los mismos que pueden ser explicados plenamente a partir de las cambiantes condiciones de tiempo y lugar, debo decir que yo no conozco en el cuerpo de la teoría de Marx ninguna tesis que el comunismo actual se vea obligado a rechazar. De manera que para mí esta pregunta carece de sentido.

4) ¿En qué medida la crítica occidental del comunismo, comprendida en su justo contenido, se vuelve contra el propio Occidente y sus tradiciones, es decir, resulta implícitamente una autocrítica?

- Esta es una pregunta sumamente interesante. Yo pienso que si lo que tiene en cuenta esta crítica son aquellos fenómenos empíricos dentro del mundo comunista actual que también desde el punto de vista de la teoría marxista tienen que ser condenados y superados (y es sólo a esta crítica a la que estamos de acuerdo en considerarla justa), entonces esta crítica inevitablemente rebota y, como un bumerang, se vuelve contra la "cultura occidental", contra el principio de la "propiedad privada".

El asunto está en que esta crítica , por regla general, no se dirige contra los principios del comunismo, a los que no toca en lo absoluto, sino ante todo contra aquellos fenómenos que en el cuerpo del comunismo actual representan el "legado" aún no superado del mundo de la enajenación, del mundo de la propiedad privada, es decir, se dirige contra los rasgos del "comunismo burdo e irreflexivo" que apenas acaba de nacer del mundo de la propiedad privada y que por eso lleva aún sobre sí las huellas de su nacimiento.

Quienes se alzan a hacer la revolución socialista son las amplias masas, cuya psicología se formó en las condiciones del mundo de la "propiedad privada" y esta psicología se hace sentir todavía durante mucho tiempo después de la revolución, después del acto de socialización de la propiedad privada. Esto es lo que nosotros denominamos "la supervivencias de la propiedad privada" tanto en la economía como en la esfera moral.

Como ejemplo podemos mencionar los fenómenos relacionados con el "culto a la personalidad", fenómenos que son ajenos por principio a la naturaleza del comunismo como tal, como principio de la trasformación revolucionaria del mundo de la "propiedad privada".

Es natural que el comunismo, en las primeras etapas de su maduración histórica, en el primer estadio de la socialización de la propiedad, se vea obligado a valerse de medios que no han sido creados por él mismo, sino por el movimiento de esa misma propiedad privada que él supera, se vea obligado a conservar aún formas de "reglamentación externa" tales como el estado, el derecho formal que se apoya en la violencia, el dinero y demás fenómenos semejantes.

Pero estos fenómenos van desapareciendo a medida que madura el comunismo, en tanto que el mundo de la propiedad privada los reproduce inevitablemente en proporciones ampliadas.

El comunismo se desarrolla en la dirección de la total liquidación de todas las formas "enajenadas" de reglamentación de la actividad individual, en tanto que la propiedad privada profundiza con su movimiento la enajenación.

Por eso todos aquellos momentos que resultan "justos" en la crítica del estadio presente, del estadio por el que pasa hoy día el desarrollo de la sociedad comunista, de sus "defectos" explicables históricamente que desaparecerán inevitablemente, se vuelven de manera ineluctable contra el mañana de la "propiedad privada".

En el comunismo, el "estado" tiene la tendencia a desaparecer. En el mundo de la propiedad privada, por el contrario, el estado tiene la tendencia a fortalecerse, a desarrollarse en la dirección del "estado totalitario": esto lo demostró con suficiente claridad la historia del fascismo alemán.

La evolución del comunismo conduce a que las funciones del Estado, como aparato especial que se contrapone a la "sociedad", sean transferidas a la sociedad misma, al colectivo de individuos que aúnan sus esfuerzos en torno a tareas comunes que han planificado directamente.

Por el contrario, en el mundo de la propiedad privada, el "estado" se construye inevitablemente como el "contrapeso" necesario de la anarquía de los intereses en concurrencia, como una fuerza que contrarresta las tendencias centrífugas de la "iniciativa particular".

Y si lo que tenemos en cuenta son las perspectivas (y no sólo el día de hoy), entonces veremos que contra lo que se dirigen inevitablemente todos los momentos "justos" que podemos encontrar en la crítica "occidental" del comunismo actual, no es contra el comunismo como tendencia del desarrollo y como principio de transformación, sino precisamente contra el futuro del mundo de la propiedad privada, es decir, contra las tendencias insuperables que tiene hoy en día.

Este razonamiento se puede también invertir: la crítica comunista del "Occidente" no sólo tiene en cuenta el "Occidente", sino asimismo aquellos fenómenos del mundo de la "propiedad privada" que, dentro de su propia estructura, él no ha logrado superar aún y que se encuentran en proceso de desaparición, pero que todavía, lamentablemente, no han desaparecido y por eso estorban desde dentro el proceso de maduración del comunismo.

Se trata, tanto de la anarquía de los intereses "privados" (locales y departamentales), como de la tendencia a la reglamentación formal- burocrática, y, además, de muchas otras tendencias que resultan orgánicamente ajenas a la naturaleza del comunismo, por cuanto han sido heredadas precisamente del mundo de la propiedad privada y de sus tradiciones.

Y cuanto más maduro se haga el comunismo actual, tanto menos fundamentos le proporcionará al Occidente para su "justa" crítica, con tanto mayor claridad se pondrá al desnudo la verdad de que la "crítica occidental del comunismo" constituye al ciento por ciento (por cuanto no es una crítica demagógica) una autocrítica del propio "Occidente", una crítica de sus propias tendencias, conducentes al agravamiento y a la profundización de la enajenación, de la "deshumanización" y demás fenómenos semejantes.

El materialismo es militante y, por tanto, dialéctico (1979).

Original: Гуманизм и наука.
Publicado en *Kommunist* nº6, Moscú, p.47-60. Dedicado al septuagésimo aniversario de la publicación de *Materialismo y Empiriocriticismo,* de Lenin.
Traducción del inglés al castellano: Alba Lousame.

"¿Admite el conferenciante que la filosofía del marxismo es el *materialismo dialéctico*?"[3] De este modo, Lenin exigió persistentemente una respuesta directa de Bogdánov en mayo de 1908, subrayando decisivamente estas dos palabras clave. No sólo "materialismo", ya que el materialismo sin dialéctica en las condiciones contemporáneas no puede llamarse "vencedor", sino más bien "vencido", y la dialéctica sin materialismo se transforma inevitablemente en un arte puramente lingüístico de convertir los, generalmente aceptados, conceptos, aseveraciones, términos, del revés, durante mucho tiempo conocidos como sofistería. Y sólo la dialéctica *materialista* y sólo el materialismo *dialéctico*, sólo la unidad orgánica de la dialéctica con el materialismo equipa al pensamiento con la capacidad y la habilidad de crear una imagen objetivamente verdadera del mundo exterior, con la capacidad y la habilidad de rehacer este mundo de acuerdo con las leyes y tendencias objetivas de su propio desarrollo. Este es el pensamiento clave de toda la comprensión de

---

[3] *Diez preguntas al conferenciante*, incluido dentro de *Materialismo y Empiriocriticismo*, 1ª edición, Ed. Laia, 1974 [–N.T.].

Lenin de la filosofía que exploró consistentemente en los capítulos de su brillante libro.

La significación de *Materialismo y Empiriocriticismo* para la historia de nuestro siglo no se detiene con el hecho de que aquí, de una vez por todas, llegó a su fin "una filosofía reaccionaria" y sus pretensiones sobre el papel de la "filosofía de la ciencia natural contemporánea" y de "toda la ciencia contemporánea". Mucho más importante fue el hecho de que en la polémica con esta filosofía reaccionaria Lenin articuló claramente su propia comprensión positiva de todos los problemas esenciales planteados ante la filosofía marxista por los acontecimientos de la época contemporánea —la época de las revoluciones grandiosas en todas las esferas de la vida humana: en la economía, en la política, en la ciencia y la tecnológica— por todas partes formulando de manera categórica los principios fundamentales para la resolución de tales problemas y exponiendo la *lógica* para la resolución de los mismos. Era necesario declarar clara, distintiva e inequívocamente al partido, al país y a todo el movimiento obrero internacional que sólo el bolchevismo como posición estratégica y táctica en la revolución tenía como fundamento teórico la filosofía de Marx y Engels, y por lo tanto que sólo el bolchevismo era el descendiente directo de la obra de los fundadores del marxismo en la política, la economía política y la filosofía.

Debemos insistir en este punto porque el contenido de este trabajo marcadamente polémico a veces se entiende de forma demasiado estrecha y unilateral y, por lo tanto, incorrecta. Y lo hacen no sólo los enemigos del marxismo revolucionario, sino también algunos de sus "amigos". Así, Roger Garaudy (y no es el primero ni el único autor), que en su libro Lenin admite condescendientemente que *Materialismo y Empiriocritismo* contiene la exposición de los fundamentos del materialismo en general, pero que supuestamente no son los fundamentos del materialismo

específicamente marxista, ya que no están directamente relacionados con “la dialéctica" y así sucesivamente. Según Garaudy, Lenin sólo se interesó por “la dialéctica" más tarde, durante el período de sus *Cuadernos filosóficos* y en ese momento cambió su actitud hacia el materialismo y el idealismo, limitando sustancialmente las prerrogativas de su principio de reflexión. Esta es una clara falsedad en relación a la comprensión de Lenin de la dialéctica.

A esto podemos añadir que Lenin nunca cambió su actitud hacia el idealismo. El idealismo, en su opinión, siempre había sido un enemigo mortal tanto del movimiento revolucionario como del progreso científico, un enemigo más peligroso cuanto más cuidadosamente se presenta como amigo y aliado. La esencia del idealismo sigue siendo la misma, ya sea que esté conectada con "dios" o con el "espíritu absoluto", el "conjunto de sentimientos" o el sistema de formas de la "experiencia socialmente organizada". En cualquier caso, es un "conjunto de ideas nacidas de la muda opresión de los seres humanos tanto por la naturaleza externa como por la explotación de clase, ideas que *fortalecen* esta opresión, que adormecen la lucha de clases" –explica Lenin a Máximo Gorki, quien en su momento se maravilló con la filosofía de Bogdánov–[4].

El idealismo en cualquiera de sus formas —desde la teológica a la "positivista-científica"— siempre fue colocado por Lenin al mismo nivel que el resto de las creaciones más repugnantes del entramado social fundado sobre la explotación de los seres humanos por parte de los seres humanos. "El opio del pueblo", "el aguardiente[5] espiritual", no son sólo vívidas metáforas. Son las expresiones exactas y contundentes de la esencia social de

[4] Lenin, *Polnoe sobranie sochinenii*, quinta edición (Moscú, 1970), 48:232.

[5] En la traducción de Pavlov, moonshine: un tipo de destilado alcohólico casero [–N. T.].

la materia. El "aguardiente espiritual", al igual que el whisky material normal y corriente, deja estupefacta la conciencia de una persona, le priva de una sobria claridad, crea en su cabeza un mecanismo psíquico-ideal de adaptación a cualquier condición, incluso a las más inhumanas.

Por eso Lenin, un comunista y revolucionario, odiaba tan violentamente el "aguardiente espiritual" de todos los estilos, todo tipo, desde el dulce cristiano hasta los esfuerzos "endulzados y falsos" de los "creadores" y "buscadores de dioses".

Mucha gente aquél entonces (y algunos incluso hoy en día) no podía entender este furor de la intolerancia e indignación de Lenin causado por el enfoque colectivo (trabajo colectivo) de Bazarov, Bogdánov, Lunacharsky, Berman, Geldfand, Yushkevich y Suvorov en *Ensayos sobre la filosofía marxista*, que él renombró para siempre como *Ensayos 'contra' la filosofía marxista*. Este libro, según Lenin, era "absurdo, dañino, filisteo y sacerdotal; todo ello, de principio a fin, de las ramas a las raíces, de Mach a Avenarius"[6].

Incluso en el círculo más cercano a Lenin, esta feroz reacción causó desconcierto. "El momento era crítico. La revolución estaba decayendo. La situación necesitaba un cambio de táctica muy drástico, pero Ilich estaba en la Biblioteca Nacional, sentado ahí día tras día, escribiendo un libro filosófico", recordó posteriormente, después de la muerte de Lenin, M.N. Pokrovsky[7].

La velocidad con la que *Materialismo y Empiriocritismo* fue escrito y preparado para su publicación, así como la fuerza de su impacto teórico y la pasión feroz y destructiva de su estilo literario, pueden ser explicadas por la siguiente

---

[6] Lenin, *Polnoe sobranie sochinenii*, 47:151.

[7] *Pod znamenem marksizma* [Bajo el estandarte del marxismo], No.2 (1924), 69.

circunstancia: en esa época Lenin era casi el único marxista revolucionario que entendía el significado colosal del materialismo dialéctico para el destino de la revolución socialista y el progreso social y científico. Comprendió su significado, ante todo, para la elaboración científica real de la táctica y estrategia de la próxima lucha política, su significado para el análisis concreto de las condiciones objetivas, materialistas y económicas de su progreso.

Aquellos infectados con la enfermedad machista eran absolutamente inadecuados para tal lucha. Es por eso que se produjo un daño colosal para la revolución en esta variedad de "aguardiente espiritual". Todos los peligros de este sabotaje conceptual en la retaguardia del marxismo revolucionario no fueron discernidos por los "líderes" socialdemócratas contemporáneos, los "guardianes" oficiales de la herencia teórica de Marx y Engels. Karl Kautsky, generalmente indiferente a la filosofía, no se preocupó en lo más mínimo porque su diario (*Neue Zeit*) se fuera convirtiendo poco a poco en un órgano de propaganda de todo tipo de vulgaridades positivistas, por lo que lo publicó todo sin ningún criterio.

Plejánov, sin embargo, aunque comprendía perfectamente la impotencia filosófica y el estatus reaccionario de los puntos de vista de Bogdánov y sus amigos, todavía no veía lo importante: el verdadero terreno en el que todas sus especializadas tonterías filosóficas estaban profundamente arraigadas. No veía la impasible oscuridad filosófica de la mayoría de los científicos naturalistas contemporáneos, incluidos los más significativos.

Mach, Ostwald, Pearson, Duham, Poincare, Verworn, Helmholtz, Hertz, todos fueron estrellas de primer calibre en el cielo de las ciencias naturales contemporáneas. Es sobre ellos y no sobre algunos amateurs provinciales sin importancia en la ciencia que Lenin juzgó necesario decir directamente y sin diplomacia (lo que sólo sería perjudicial en tal caso): "*Ni uno solo* de estos profesores, quienes son

capaces de hacer contribuciones muy valiosas en los campos especiales de la química, la historia o la física, *es de fiar ni un ápice* cuando se trata de filosofía. ¿Por qué? Por la misma razón que *ni un solo* profesor de economía política, que pudiera ser capaz de aportar contribuciones muy valiosas en el campo de las investigaciones fácticas y especializadas, es de fiar ni un ápice cuando se trata de la teoría general de la economía política. Porque, en la sociedad moderna, esta última es tan ciencia *parcial* como la epistemología"[8].

La aguda y despiadada presentación de este hecho; esa fue la ventaja decisiva del análisis de Lenin sobre el machismo-bogdanovismo en comparación con la crítica de Plejánov. Plejánov comprendió que "un daño especial puede traernos aquellas enseñanzas filosóficas que, aunque idealistas en su esencia, se presentan como la última palabra en ciencias naturales..."[9]. Y aquí estaba absolutamente en lo cierto. Lenin estaba totalmente de acuerdo con él en que los machistas presentan su filosofía como "la última palabra de la ciencia natural" sin ningún derecho legítimo para ello, que era una ilusión, un autoengaño y una demagogia de la peor clase.

Pero esta ilusión, desafortunadamente, no carece de fundamento. Es la misma ilusión que el resto de las ilusiones naturalistas de la conciencia burguesa. Es una ilusión tan objetivamente condicionada, una apariencia como resultado de la cual las cualidades puramente sociales (y, por ende, históricamente emergentes e históricamente en desaparición) de las cosas se toman como sus cualidades naturales (y, por lo tanto, eternas), y las determinaciones de estas mismas cosas se toman como sus características científico-naturales...

---

[8] Lenin, *Complete Works* (Moscú: Progress Publishers, 1977), 14: 342.
[9] Plejánov, *Sochineniia* (Moscú, 1925), 17:99.

En esto, y no en alguna ingenuidad filosófica personal de Bogdánov, encontramos la fuerza del espejismo que lo influenció. Plejánov no lo vio. Sólo Lenin lo vio.

Los discípulos rusos, y no sólo rusos, de Mach creían seriamente que su filosofía era la "filosofía de la ciencia natural contemporánea", la "ciencia natural del siglo XX" y, en general, la "ciencia de nuestra época", la filosofía de "toda la ciencia moderna"; que su diferencia con la filosofía "plejanovista ortodoxa" consistía en que contaba con "los métodos de la ciencia exacta o la llamada ciencia 'positiva'"(todas ellas son frases de los *Ensayos sobre (!) la filosofía marxista*).

Por ello, consideraron que su tarea principal era reorientar el marxismo revolucionario en la línea del "método de las ciencias naturales" y su aplicación en el análisis de los acontecimientos sociales.

"Podemos aprender mucho de Mach. En nuestros turbulentos tiempos, en nuestro país inundado de sangre, lo que él ofrece es especialmente valioso: tenacidad serena del pensamiento, estricto objetivismo del método, análisis despiadado de todo lo que se acepta en la fe, destrucción despiadada de todos los ídolos del pensamiento" – declaman Bogdánov y sus amigos a cada paso[10].

Por lo tanto, no importa cuán formalmente perfecta fuera la crítica de Plejánov al machismo como filosofía de Berkley, terminológicamente corregida, no causó ninguna impresión ni en Bogdánov ni en sus seguidores. En algún momento empezaron a creer seriamente que todo lo que

---

[10] Iliénkov no facilita la referencia. Esta cita en particular es de la introducción de Bogdánov a la traducción rusa de la obra principal de Mach: Alexander Bogdánov, *"Chto iskat" russkomu chitateliu u Ernsta Macha?"* [¿Qué puede encontrar el lector ruso en Ernst Mach?], en Ernst Mach, *Analiz oshchiushchenii* [Análisis de las sensaciones] (Moscú, 2005) [–Nota de la traducción de Evgeni V. Pavlov al inglés].

Marx y Engels escribieron sobre este tema era una expresión "semánticamente imprecisa" de su propia filosofía. Todas las aseveraciones de Marx y Engels supuestamente se volvieron "obsoletas" porque se expresaban en el lenguaje obsoleto, en el léxico de la tradición filosófica en cuya atmósfera se formaron en su juventud. Todo eso es supuestamente basura verbal de su herencia, "baratijas verbales" de la "palabrería" hegeliano-feuerbachiana y nada más. Es por eso que todavía escriben sobre "materia" y sobre "contradicción".

Por lo tanto, debemos purificar la "genuina" filosofía de Marx y Engels de esta basura verbal, y expresar su "núcleo racional" en el lenguaje de la ciencia contemporánea, en la terminología de Mach, Ostwald, Pearson, Poincare y otros corifeos de la ciencia natural contemporánea. Todo lo que es "científico" en sus obras será, por lo tanto, presuntamente preservado. Plejánov, desde este punto de vista, parecía un retrógrado que no quería tomar en consideración los éxitos y los logros de la ciencia natural contemporánea y los métodos científicos con la ayuda de los cuales se lograron esos éxitos, preservó de manera conservadora y obstinada los obsoletos fetiches verbales. Los machistas retrataron su propia filosofía como la "genuina" filosofía de Marx y Engels, purificada críticamente ("empiriocríticamente") de la basura verbal.

Esta demagogia impresionó a los lectores filosóficamente poco preparados, especialmente porque no era demagógica a propósito, sino sólo el resultado de un autoengaño, una autoseducción de los "estupidistas" filosóficos, como los llamaba Lenin.

Al exponer esta ilusión, "V.I. Ilich" lo contrastaba con la comprensión marxista de esa relación real que existe entre la filosofía, como tal, y el desarrollo de las ciencias naturales y las ciencias del ciclo histórico. En primer lugar, determina que no todo lo que se dice o escribe en nombre de la "ciencia contemporánea" puede y debe ser creído

ciegamente. La ciencia misma podría rechazar algunas de estas cosas mañana y así poner a la "filosofía" en una situación incómoda. Para cualquier filosofía seria en el asunto de la "generalización filosófica de los datos de la ciencia contemporánea" no hay lugar para la credulidad.

Debemos ser especialmente cautelosos respecto a todo lo que los científicos naturales y sociales escribieron y pensaron sobre la "lógica y la teoría de la cognición" de la ciencia contemporánea; en esta área no pueden ser considerados expertos. Es precisamente aquí, en la "epistemología", donde no podemos "creer una sola palabra" de lo que digan.

Al tratar de articular los métodos y los enfoques que se utilizan conscientemente en su área, se ven obligados a utilizar no su propia terminología y fraseología científica, sino las epistemológicas y filosóficas de carácter especial. Y es aquí donde con mucha frecuencia se avergüenzan a sí mismos, pues incluso los más significativos e inteligentes de ellos utilizan la terminología como aficionados, tomándola prestada, por regla general, no de la mejor y verdadera filosofía contemporánea, sino de esa terminología de moda, vulgar y "profesoral" que en los ámbitos generales se considera como la de mayor "sentido común".

Así apareció lo que a primera vista se consideraba un fenómeno "imposible": un físico brillante y sumamente progresista (químico, biólogo, electrotécnico, etc.) es al mismo tiempo un epistemólogo-filósofo superficial, vulgar y de lo más reaccionario. Ernst Mach es el ejemplo más típico de esta combinación paradójica.

No hay nada sorprendente o extraño en tal paradoja, pues "todo el entorno de estas personas las enajena de Marx y Engels y las arroja a la adopción de una filosofía oficial vulgar"[11], y como resultado de ello, incluso los

---

[11] Lenin, *Complete Works*, 14:263.

"teóricos más sobresalientes se ven mermados por una ignorancia total de la dialéctica"[12] y, por lo tanto, son incapaces de expresar la esencia de sus "métodos científicos" y de su obra en términos y conceptos de la epistemología y la lógica verdaderamente científicas, esto es, del materialismo dialéctico.

No es su culpa, pero es su desgracia. La culpa radica en los filósofos especialistas que recogen las declaraciones filosóficamente vagas de los científicos de la naturaleza y se apresuran a utilizarlas como material de edificación para sus construcciones filosóficas con el fin de "confirmar" su estatus "científico". Por lo tanto, Lenin traza una clara línea de principios entre la autocomprensión lógico-epistemológica del científico natural y el uso que el filósofo hace de ella.

Una cosa es que la frase "la materia ha desaparecido" la haga un físico. Esta frase en particular fue hecha por uno muy importante. En su boca, se trata de una expresión verbal epistemológicamente vaga, filosóficamente descuidada del hecho real, un verdadero paso en la dirección de un mejor conocimiento de la realidad física, que es lo único que tiene en mente. Es diferente cuando la misma frase se encuentra en la boca del representante de la "filosofía profesoral". Aquí no se trata de una descripción (incluso aunque sea inexacta) del hecho científico real, sino de la expresión de una completa e idealista mentira, ilusión y ficción filosófica que, en realidad, no corresponde a ningún hecho real ni en el mundo objetivo ni en el conocimiento del mismo.

En este caso (como en cualquier otro caso similar) la tarea del filósofo marxista, según Lenin, es identificar el hecho real, expresado de manera pobre e inexacta en las palabras del científico natural, y expresarlo en el lenguaje

---

[12] Lenin, *Complete Works*, 14:265.

filosóficamente correcto y epistemológicamente impecable; hacer que este hecho sea filosóficamente transparente hasta para el mismo científico de la naturaleza, para ayudarlo a entenderlo de manera correcta.

Lenin tiene una actitud muy diferente hacia un filósofo-especialista que funda su proyecto en la imprecisión, el descuido y la credulidad del científico que no es filósofo, en la "aproximación" filosófica de las expresiones de este científico. Esta es una actitud hacia un enemigo mortal que especula conscientemente sobre el científico de la naturaleza epistemológicamente desinformado. Aquí cambia el tono de la conversación.

Estigmatizar a un científico tan naturalista como idealista es tan imprudente e inapropiado como es inapropiado (y perjudicial para la revolución) avergonzar públicamente al campesino oprimido y analfabeto que reza a Dios por la lluvia llamándolo el aliado ideológico del orden burocrático de la nobleza terrateniente, un ideólogo de la reacción. Pero un sacerdote, eso es otra cosa. Y no un patético sacerdote de pueblo que comparte con el campesino sus ingenuas supersticiones, sino un sacerdote culto que sabe latín y lee a Tomás de Aquino, y quizás incluso Kant, un sacerdote de la condición de Berdyaev, es el enemigo profesional del materialismo y la revolución, el parásito que se alimenta de la ignorancia y la superstición.

"...Los filósofos idealistas se aferran al más mínimo error, a la más mínima vaguedad de expresión por parte de científicos famosos con el fin de justificar su renovada defensa del fideísmo."[13] Y no sólo están tratando de atrapar, sino de provocar activamente a los científicos naturales para que cometan tales errores. Desvergonzadamente halagan a los científicos citando respetuosamente sus declaraciones descuidadas y haciéndoles creer que cualquier científico de la naturaleza importante se

[13] Lenin, *Complete Works*, 14:283.

convierte automáticamente en la máxima autoridad de la filosofía, de la teoría de la cognición y de la lógica de la investigación científica, es decir, precisamente en el área que el científico conoce mal, sin profesionalidad, de oídas, por las palabras de otro, y por segundas e incluso décimas manos.

Repitiendo feliz y respetuosamente estos errores y "ambigüedades en la expresión", el filósofo-positivista crea entonces la ilusión de que no es él mismo quien incorpora e introduce activamente estas afirmaciones en la ciencia natural, sino que sólo las saca y las extrae de ella. Este es un viejo truco de un ilusionista cansado que Lenin expuso por completo, y la ilusión de novedad sólo se le da a este truco por la terminología recién inventada.

Es desde aquí, desde esta tendencia a presentar lo que es inexacto como exacto, que se origina esa ridícula jerga con la que los positivistas del siglo XX intentan obstinadamente expulsar y reemplazar la clara terminología pulida por los siglos, que se originó en las mejores tradiciones de la filosofía clásica, y en la que, por lo tanto, Marx y Engels prefirieron expresar sus concepciones filosóficas.

Lenin se burla despiadadamente de esta adicción positivista para crear "nuevas pequeñas palabras"; todas esas "introyecciones" y "coordinaciones principales", "transcensuses" y "empiriosímbolos", "notales", "secu-rales" y "fidenciales"[14]. Esta forma de expresión sólo entonces se estaba poniendo de moda (o, más bien, se introdujo como tal), pero Lenin juzgó necesario ocuparse de ella y acabar con ella. Demostró que su único propósito era dar a las vulgaridades idealistas triviales una apariencia de profundidad y de estatus "científico".

---

[14] [Nota de Evgeni V. Pavlov.] Véase, por ejemplo, Lenin, *Complete Works*, 14: 93.

Quizás haya algo en lo que reflexionar aquí en relación con aquellos autores que intentan persistentemente "enriquecer" el léxico de la teoría dialéctico-materialista de la cognición y la lógica con los frutos de la promiscuidad verbal filosófica producida por Carnap, Ayer, Schlick y Popper, todas estas "concepciones" y "denotaciones", "extencionales" y "explanandums", "postulados epistemológicos" y otros "paradigmas"; y a la luz (o más bien a la oscuridad) de tales "concepciones precisas y verificadas", todos sueñan con hacer más exactas, "más eficaces y heurísticas", las definiciones teoréticas de los conceptos de la dialéctica materialista. ¡Imagínense qué tipo de dialéctica sería ésta si se utilizara esta absurda mezcla del latín anglicanizado con los dialectos alto bávaro y bajo novgorodiano!

Por supuesto, es necesario añadir nuevos términos al léxico y sintaxis del lenguaje de la filosofía marxista-leninista para hacerlo más rico, más flexible y más expresivo, es decir, para hacerlo más preciso en la expresión de los aspectos más sutiles del pensamiento. Debemos aprender este arte no sólo de Marx, Engels, Lenin y los clásicos de la ciencia natural, sino también de Herzen, Belinsky, Pushkin y Tolstoi. Sin embargo, este aprendizaje es muy diferente de esa regulación pedante del "lenguaje de la ciencia" que saca a relucir el resultado opuesto y hace que el lenguaje no sólo sea desesperadamente monótono, aburrido y gris, sino también, en última instancia, incomprensible para aquellos que no están iniciados en los misterios de los jeroglíficos positivistas, sus "códigos" secretos y las cifras.

Mientras que sólo copian las características externas del lenguaje especial de las matemáticas y la lingüística, la física y la biología, los filósofos-positivistas crean una ilusión de "comprensibilidad" del lenguaje de su filosofía para los representantes de estas ciencias. Pero los científicos naturales no siempre notan que los términos prestados

pierden su concreción y se transforman en vacíos verbales aunque conserven la apariencia y la gloria de la "determinación y univocidad estrictamente científicas". Mentiras y demagogia, simple y llanamente.

Y Lenin expone esta mentira: "Bogdánov no está involucrado en una investigación marxista en absoluto; todo lo que está haciendo es remediar los resultados ya obtenidos por esta investigación en una terminología biológica y energeticista"[15]. Etiquetar tales acontecimientos históricos concretos como crisis o lucha de clases o revolución con términos de biología y energética ("metabolismo", "asimilación y disimilación", "equilibrio energético", "entropía", y así en adelante) es un juego de palabras vacías que no agrega absolutamente nada nuevo, ya sea a nuestra comprensión de la crisis o a nuestra comprensión del metabolismo. Pero entonces, ¿por qué reacciona Lenin tan bruscamente y con tanta ira?

Porque este juego verbal vacío *ocupa el lugar* de la investigación científico-concreta.

Y porque el juego vacío crea la ilusión de que con la ayuda de las ciencias naturales llegamos a una comprensión "más profunda", "más amplia" y "más filosófica" de los mismos acontecimientos que se discuten en la economía política y la teoría histórico-social.

Aquí ya no es una diversión inocente. Es una desorientación filosófico-lógica completa del investigador, tanto del politólogo como del biólogo. El primero deja de hacer su trabajo, y el segundo comienza a hacer el trabajo que no es suyo y sólo daña su ocupación real. Y ambas producen no conocimiento científico sino sólo abstracciones pseudocientíficas que se presentan como generalizaciones filosóficas.

---

[15] Lenin, *Complete Works*, 14: 328.

Con tal comprensión de la generalización filosófica, resulta, en esencia, irrelevante si los nuevos descubrimientos de las ciencias naturales se traducen a un lenguaje específico (por ejemplo, de la física) o si se redefinen en el lenguaje tradicional de la filosofía: en ambos casos, su contenido concreto se evapora. Por lo tanto, las lecciones de la crítica de la interpretación positivista del papel de la filosofía y su relación con las ciencias naturales fueron tomadas en consideración por Lenin en sus *Cuadernos filosóficos* cuando desarrollaba su propia concepción de la dialéctica como lógica y teoría de la cognición del materialismo contemporáneo.

El método de presentar (y desarrollar) la dialéctica como una "suma de ejemplos" que ilustran leyes y categorías dialécticas ya conocidas es esencialmente tan infructuoso como el método de Bogdánov de traducir las conclusiones ya disponibles de la teoría del plusvalor en el lenguaje de la biología y de la física. Y este método no es menos dañino por usarse para la confección creativa de la dialéctica como ciencia filosófica, en vez de utilizarse para la popularización de las fórmulas generales de la misma.

Ni la filosofía ni las ciencias naturales se benefician de esta traducción "palabra por palabra" de los datos científicos al lenguaje de la filosofía. Es perjudicial porque crea y alimenta las ilusiones de que la filosofía no es una ciencia, sino sólo una copia abstracta de los datos científicos concretos disponibles, resumidos acríticamente en el lenguaje abstracto-formal de la filosofía, y nada más. De la misma manera, incluso la dialéctica materialista es replanteada (y esencialmente pervertida) de una manera típicamente positivista. Y puesto que tal "dialéctica" no es útil para el científico natural, se presenta a sus ojos como una creación vacía de palabras, como una ficción abstracta, como el arte de subsumir bajo esquemas abstractos y universales de básicamente cualquier cosa, incluyendo los últimos sinsentidos de moda. Es esto lo que desacredita la

filosofía a los ojos del científico natural, le enseña a contemplarla con desdén y así socava la idea de Lenin de la unidad de la filosofía dialéctico-materialista con la ciencia natural.

Reducir la dialéctica a la suma de ejemplos, alquilados a una o varias áreas de conocimiento, hizo muy fácil la tarea de los machistas de desacreditarla. (Por cierto, ni siquiera Plejánov entendió este punto.) "No hace falta ser un experto especialmente conocedor de *El Capital* –escribió uno de los machistas– para ver que todos los esquemas escolásticos de Marx juegan un papel exclusivo de forma filosófica, del vestido con el que vistió sus generalizaciones descubiertas inductivamente..."[16] De tal modo, la dialéctica es entendida por Berman como algo así como un sombrero que fue tomado de la cabeza de otra persona y puesto en el pensamiento "positivo" de Marx que no tiene nada que ver con esta "superestructura filosófica". Por lo tanto, el marxismo debe ser cuidadosamente limpiado de toda la dialéctica, es decir, de la fraseología hegeliana, sustituyendo esta fraseología por una "científica", extraída por un "método puramente inductivo" de los resultados de la "ciencia contemporánea".

Esta extraña comprensión de la "generalización filosófica" es lo que causa tal enojo y agitación en Lenin. Cuando la filosofía se construye a partir de tales "generalizaciones", inevitablemente se convierte en una pesada carga y sólo está frenando el avance del movimiento científico. La "energía" intelectual de Bogdánov y sus amigos se apartó del camino del marxismo revolucionario y se dirigió a los sinuosos senderos del clericalismo y el oscurantismo, precisamente debido a esta concepción positivista de la filosofía como la agregación

---

[16] Berman, *Dialektika v svete sovremennoi teorii poznaniia* (Moskva, 1908, 17).

de las últimas conclusiones "más generales" del conocimiento "positivo", en su mayor parte procedentes de las ciencias naturales.

Esta interpretación superficial-positivista de la filosofía, su tema, su papel y función como parte de la cosmovisión en desarrollo, la cosmovisión científica, es axiomática para todos los amigos de Bogdánov. Para ellos la filosofía era un "intento de dar una *imagen unificada del ser*" (Bogdánov), la "*teoría general del ser*" (Suvorov) o la totalidad de los "problemas que constituyen el verdadero objeto de la filosofía, es decir, la *cuestión del mundo como un todo*" (Berman)[17]. Es el "precioso sueño" de todos los machistas; crear tal filosofía es la meta de todos sus esfuerzos.

Lenin ni siquiera se molesta en discutir seriamente con este ridículo sueño; sólo se burla de él sin piedad: "Vaya, vaya, aquí tenemos 'la teoría general del ser' descubierta de nuevo por S. Suvorov, después de que ya haya sido descubierta muchas veces y de las formas más variadas por numerosos representantes de la filosofía escolástica.

¡Felicitamos a los machistas rusos por esta nueva 'teoría general del ser'! Esperemos que su próximo trabajo colectivo se dedique enteramente a la fundamentación y desarrollo de este gran descubrimiento"[18].

La presentación descrita de la filosofía invariablemente suscita la ira, la irritación y el sarcasmo de Lenin: "¡Bufón! ¡Idiota!", escribe al margen del libro del positivista Abel Rey refiriéndose a la discusión de este último sobre el razonamiento analógico *("¿Por qué la filosofía no debería ser, por lo tanto, de la misma manera, una síntesis general de todo el conocimiento científico, (...) teoría de la totalidad de los hechos que la naturaleza nos presenta, el sistema de la naturaleza*, como se le llamaba en el siglo XVIII, o en todo caso, una contribución

[17] Citas de *Ensayos sobre la filosofía marxista*.
[18] Lenin, *Complete Works*, 14:328.

directa a una teoría de este tipo"[19]). Una valoración que no es muy cortés, pero muy inequívoca. Lenin no aceptó ningún compromiso con los positivistas a este respecto.

Al mismo tiempo, consideró muy importante y necesario informar al lector sobre los datos científicos más recientes de la física y la química acerca de la constitución de la materia, es decir, presentar al lector el resumen de todos los conocimientos científicos más recientes, todos los logros contemporáneos de la ciencia y la tecnología naturales. Sin embargo, Lenin nunca y en ninguna parte consideró o pensó acerca de este importante cometido como filosofía. Más que eso, se indignó bastante cuando esta tarea fue presentada como la "filosofía más novedosa" en lugar de la filosofía del marxismo.

Lenin plantea clara e inequívocamente la cuestión de la relación entre la "forma" del materialismo y su "esencia", de la inadmisibilidad de la identificación de lo primero con lo segundo. La "forma" del materialismo se encuentra en esas ideas científicas concretas sobre la constitución de la materia (sobre lo "físico", sobre los "átomos y electrones") y en las generalizaciones científicas naturales de estas ideas que inevitablemente resultan ser históricamente limitadas, cambiantes, sujetas a reconsideración por parte de la propia ciencia natural. La "esencia" del materialismo se encuentra en la aceptación de la realidad objetiva que existe independientemente de la cognición humana y que sólo se refleja en ella. El desarrollo creativo del materialismo dialéctico sobre la base de las "conclusiones filosóficas derivadas de los más recientes descubrimientos de la ciencia natural" no se encuentra, según Lenin, en la reconsideración de esta esencia ni en la eternización de las ideas de los científicos naturales, sino en la profundización de la comprensión de la "relación entre la cognición y el mundo físico", que está conectada con estas nuevas ideas

[19] Lenin, *Complete Works*, 38:469.

sobre la naturaleza. La comprensión dialéctica de la relación entre la "forma" y la "esencia" del materialismo y, por lo tanto, la relación entre "ontología" y "epistemología" constituye el "espíritu del materialismo dialéctico".

"De ahí que —escribe Lenin resumiendo la interpretación genuinamente científica de la cuestión del desarrollo creativo del materialismo dialéctico— una revisión de la 'forma' del materialismo de Engels, una revisión de sus propuestas filosóficas-naturales, no sólo no es un 'revisionismo', en el sentido reconocido de la palabra, sino que, al contrario, es un requerimiento esencial del marxismo. Criticamos a los machistas no por hacer tal revisión, sino por su estratagema puramente revisionista de traicionar la esencia del materialismo bajo el pretexto de criticar su forma"[20].

Lenin castiga despiadadamente esta idea filosófica de Bogdánov y Suvorov, y la contrasta, en todos los puntos, con esa comprensión que cristalizó en las obras de Marx y Engels, y desarrolla aún más esa comprensión.

El papel de la filosofía en el sistema de la cosmovisión marxista (dialéctico-materialista) no es construir sistemas cósmico-globales de abstracciones en *aqua regia* de los cuales se disuelven todas las diferencias y contradicciones (por ejemplo, entre la biología y la economía política), sino que su papel es exactamente el opuesto, ya que este existe y se desarrolla en aras de un estudio científico real, real y concreto, sobre los problemas concretos de la ciencia y de la vida en aras de una real transformación en el entendimiento científico de la naturaleza y la historia. El papel de la filosofía en el sistema de posturas de Marx y Engels es servir a esta cognición concreta de la naturaleza y la historia. En ella, universalidad y concreción no se

---

[20] Lenin, *Complete Works*, 14:251.

excluyen mutuamente, sino que se presuponen mutuamente.

El materialismo de esta filosofía se encuentra precisamente en que orienta el pensamiento científico hacia una comprensión más exacta de los acontecimientos de la naturaleza y de la historia en toda su objetividad, en toda su concreción, y en toda su contradicción dialéctica, en toda su independencia de la voluntad y de la conciencia de los seres humanos. Sin embargo, la "filosofía", en su versión machista-bogdanovista, da al pensamiento científico exactamente la orientación opuesta. Dirige el pensamiento humano hacia la creación de "abstracciones extremas", en las mitades "neutrales" de las cuales se extinguen todas las distinciones, todas las oposiciones y todas las contradicciones. Tal es el caso tanto en la materia como en la conciencia, y en la relación entre la materia y la conciencia. Y esto es consecuencia directa del idealismo de sus axiomas epistemológicos. Los "elementos del mundo", las "estructuras de organización" tectológicas, los "marcos lógicos", los "objetos abstractos", "dios" y el "espíritu absoluto"; todos ellos son sólo distintos seudónimos que ocultan la única y la misma conciencia humana idealistamente mistificada.

El punto clave de toda la estrategia del ataque machista contra la filosofía del marxismo se encontró en su intento de dividir la unidad viva de la dialéctica materialista como teoría del desarrollo y como teoría de la cognición y la lógica, separando primero la "ontología" de la "epistemología" y luego yuxtaponiendo ambas, matando así la esencia misma de la dialéctica como ciencia filosófica. El cálculo fue sencillo: con tal división, la comprensión materialista del mundo habría sido fácil de identificar con una "imagen del mundo" científica natural, concreta e históricamente limitada, con la "física", y sobre esa base atribuir al materialismo todos los defectos y errores de cálculo de tal "ontología". La misma operación podría

entonces realizarse, por otro lado, sobre la "epistemología" materialista, identificándola con alguna concepción científica natural más reciente de lo "mental". Esta identificación de la filosofía con un resumen generalizado de los datos científicos permitió presentar la cuestión de tal manera que se da a entender que la propia ciencia natural da origen al idealismo. Asignar idealismo a la ciencia natural es destruir la singularidad de la filosofía, su enfoque de los fenómenos y su sistema de conceptos. Lenin expone las raíces mismas de estas intenciones mostrando concretamente lo que constituye el "espíritu principal del materialismo" de la ciencia natural contemporánea que da origen al materialismo dialéctico.

Según Lenin, el tema de la generalización filosófica (y por lo tanto de la introducción en el sistema del conocimiento filosófico) no son los últimos resultados como tales, los "datos positivos" como tales, sino precisamente el desarrollo del conocimiento científico, el proceso dialéctico de la comprensión más profunda y comprensiva, concreta, de los procesos dialécticos del mundo material, ya que no es improbable que mañana las ciencias naturales evalúen los últimos resultados "negativamente". Lenin piensa en la revolución de las ciencias naturales desde las posiciones de la filosofía dialéctico-materialista y llega a la conclusión general de que el contenido objetivo del conocimiento científico sólo puede fijarse y evaluarse desde las posiciones de la teoría dialéctico-materialista de la cognición que revela la dialéctica de la verdad objetiva, absoluta y relativa, y que la "ontología" está tan estrechamente relacionada con la "epistemología" como las categorías que expresan la naturaleza dialéctica de la verdad están relacionadas con la dialéctica objetiva.

Es imposible incluir lo "negativo" en la comprensión de lo "positivo" sin el enfoque "epistemológico" de la "ontología" del conocimiento científico, sin perder al

mismo tiempo la unidad de los opuestos (y esto es exactamente lo que hace la dialéctica). La generalización filosófica genuinamente científica debe consistir, según Lenin, en la "elaboración dialéctica" de toda la historia del desarrollo de la cognición y de la actividad práctica, en comprender los logros de la ciencia en todo el contexto histórico de dicho desarrollo. Es desde estas mismas posiciones que Lenin abordó la cuestión de la relación entre filosofía y ciencias naturales en *Materialismo y Empiriocriticismo*, sus *Cuadernos filosóficos* y *Sobre la significación del materialismo militante*. Los machistas contaban con desacreditar el materialismo arrancando sus verdades de este contexto histórico.

El positivismo consideraba (y sigue considerando) la epistemología desde posiciones análogas. Su intención es oponer la epistemología como ciencia "estricta y exacta" a la dialéctica materialista como ciencia filosófica y, en ese sentido, quiere criticar la dialéctica a la luz de dicha "epistemología". Vemos esta intención ya en el título del libro de Berman: *La dialéctica a la luz de la moderna teoría del conocimiento*. Esencialmente, no es una teoría del conocimiento en ningún sentido real. Es de nuevo la recopilación de los "últimos datos" de la investigación en psicología, psicofisiología, fisiología de los órganos de percepción y, más tarde, lógica matemática, lingüística, etc. La comprensión y el uso de estos datos aislados de la "ontología", de la ley general de desarrollo de la naturaleza y de la sociedad, fue lo que permitió la oposición entre dicha "epistemología" y la dialéctica.

Lenin muestra claramente la incompatibilidad de la "epistemología" escolástica de los machistas y la teoría genuinamente científica de la cognición, es decir, la teoría del estudio real del mundo real por parte de las personas reales (y no por parte de algún "sujeto epistemológico" imaginario), utilizando la lógica real del desarrollo de la ciencia, la lógica real de la producción y la acumulación de

la verdad objetiva. Su verdadera materia, todo el proceso de desarrollo histórico (dialéctico) de la cognición objetiva del mundo material (mundo de los fenómenos naturales científicos y socio-históricos) por el ser humano social, el proceso de reflexión de este mundo en la conciencia del ser humano y de la humanidad. El proceso, el resultado, y la meta absoluta de la cual es la verdad objetiva. El proceso implementado por miles de millones de personas, por cientos de generaciones sucesivas. El proceso que a cada paso es controlado por la práctica, el experimento, los hechos, y que se realiza en los resultados de la totalidad de todas las ciencias concretas ("positivas") y se materializa no sólo y únicamente en los mecanismos neurofisiológicos del cerebro, sino también en la forma de la tecnología, de la industria, en la forma de conquistas sociopolíticas verdaderas, conscientemente llevadas a cabo por las fuerzas revolucionarias bajo la dirección de sus vanguardias políticas e intelectuales: el partido.

La lógica como ciencia filosófica del pensamiento es entendida por Lenin como una enseñanza sobre aquellas leyes objetivas (independientes de la voluntad y la conciencia humanas) generales y necesarias que se aplican igualmente al desarrollo de la naturaleza y la sociedad, así como al desarrollo de la totalidad del conocimiento humano, y no sólo al pensamiento, entendido como un proceso subjetivo-mental que tiene lugar en las profundidades del cerebro y la mente, ya que las leyes específicas del pensamiento no se estudian en filosofía, no en dialéctica, sino en psicología, fisiología de la actividad nerviosa superior, etc. Estas leyes generales actúan en la cognición con la fuerza de la necesidad objetiva, lo realicemos o no; estas leyes también llegan en última instancia a la conciencia individual. Por lo tanto, las leyes del pensamiento *en su límite, en su tendencia* coinciden con las leyes del desarrollo, como tales, y la lógica y la teoría de la cognición con la teoría del desarrollo. Pero, según

Bogdánov (Berman, Carnap, Popper), la lógica es el reflejo de los "dispositivos" subjetivos, de los "métodos", de las "reglas", que se aplican conscientemente al pensar que no es consciente científicamente de esas profundas regularidades y patrones que subyacen a la cognición.

Lenin veía la tarea de la dialéctica como lógica y teoría de la cognición al poner estas leyes generales a disposición de la conciencia de cada individuo pensante para enseñarle a pensar dialécticamente.

Y si entendemos la "teoría de la cognición" y la lógica (teoría del pensamiento) de esta manera, de manera leninista, es decir, dialéctico-materialista, entonces no hay razón para temer que la aplicación consistente de la idea de coincidencia de la dialéctica con la lógica y la teoría de la cognición conduzca a la "subestimación de la significación de la filosofía como cosmovisión", o de su "aspecto ontológico" (es decir, objetivo). Temer eso es entender la epistemología no según Lenin, sino según Mach y Bogdánov, y la lógica según Carnap y Popper, es decir, como ciencias limitadas en su estudio por los hechos de la conciencia, sus especificidades, "fenómenos de la conciencia como tales" (indistintamente individuales o "colectivamente organizados") y que sólo se preocupan por el mundo exterior en la medida en que esté representado en esta conciencia...

A principios de siglo, Lenin fue el único marxista que comprendió y apreció toda la gran significación *cosmovisiva* de la epistemología y la lógica. El significado que no comprende ni aprecia Kautsky, ni Plejánov, ni el resto de los marxistas.

Los machistas estaban leyendo *El Capital* (incluso lo tradujeron al ruso), pero no se dieron cuenta de que en el proceso de desarrollo de conceptos en este trabajo científico se "aplica" una "teoría de la cognición" muy específica, una lógica muy específica del pensamiento: la dialéctica materialista. Y no lo notaron por una razón muy

simple: porque tomaron prestada su comprensión de la "teoría de la cognición" de Mach.

La teoría y lógica genuinas de la cognición científica en Marx y Engels es la dialéctica materialista (¡y sólo materialista!) como ciencia de las leyes generales del desarrollo de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento humano. Esta es la verdadera idea central de todo *Materialismo y Empiriocriticismo*, la tesis que expresa toda la esencia del libro. Podría servir como epígrafe y como conclusión final, como resumen, aunque la tesis sólo fue formulada en forma más o menos citable por Lenin más tarde en sus *Cuadernos filosóficos*:

"En *El Capital* Marx se aplicaba a una sola lógica de la ciencia, la dialéctica y la teoría de la cognición del materialismo [tres palabras no son necesarias: es una y la misma cosa] que ha tomado todo lo valioso en Hegel y lo ha desarrollado aún más"[21]. "La dialéctica es la teoría de la cognición del marxismo (y de Hegel). Este es el 'aspecto' del asunto (no es un 'aspecto' sino la esencia del asunto) al que Plejánov, por no hablar de otros marxistas, no prestó atención"[22]. "La lógica no es la ciencia de las formas externas de pensamiento, sino de las leyes del desarrollo 'de todas las cosas materiales, naturales y espirituales'"[23]…

Estas formulaciones surgieron como conclusión final de esa larga lucha que Lenin dirigió durante muchos años contra los machistas y contra las interpretaciones vagas y oportunistas de la filosofía por parte de los teóricos de la Segunda Internacional. Son el resumen del desarrollo creativo ulterior de la filosofía del materialismo dialéctico. En estas formulaciones, encontramos expresada la esencia misma de la comprensión de Lenin de la dialéctica, su tema, su problema, su papel y función como parte de la

---

21 Lenin, *Complete Works*, 38: 317.

22 Lenin, *Complete Works*, 38: 360. Traducción modificada.

23 Lenin, *Complete Works*, 38: 92.

cosmovisión científica en desarrollo. Por lo tanto, no es sólo un "lado de la cuestión", no es sólo "uno de los aspectos" de dicha comprensión.

La falta de comprensión de esta circunstancia decisiva lleva aún hoy a algunos marxistas al camino de reconsiderar la comprensión de Lenin de la "materia", expresada en su comprensión clásica de este concepto como concepto fundamental de toda la filosofía dialéctico-materialista, y no sólo como parte de su "epistemología". Así, aún hoy leemos que la definición de Lenin es incompleta e insuficiente, que tiene un "carácter epistemológico limitado", que sólo expresa el "aspecto epistemológico unilateral" y que, por lo tanto, supuestamente necesita ser "ampliada" y "complementada con un aspecto ontológico amplio". Estos "suplementos" y "extensiones" aparentemente inocentes se dirigen de hecho contra la propia "esencia" (y no contra el "aspecto") de la materia, contra la esencia de la comprensión de la materia por parte de Lenin.

El significado de estos intentos es claro: retratar *Materialismo y Empiriocriticismo*, esta obra clásica sobre filosofía del materialismo dialéctico que exploró de forma general todos los contornos y problemas importantes de toda esta ciencia, como un libro que está dedicado a un sólo (y no al más importante) "lado de la materia", a una sola "epistemología", a este supuestamente "estrecho" círculo de cuestiones que Lenin tuvo que abordar debido a las condiciones específicas de la polémica, a una especie de corriente de idealismo subjetivo de segunda categoría.... Entendido así, *Materialismo y Empiriocriticismo* con todas sus definiciones se ve privado de todo significado filosófico general fuera de este debate especial, y lo que se ve privado de significado es el libro que finalmente expuso todo tipo de idealismo y no simplemente el tipo subjetivo especial.

En su ensayo *Sobre la significación del materialismo militante*, Lenin legó a los filósofos marxistas la tarea de "seguir las

problemáticas planteadas por la más reciente revolución de las ciencias naturales". Sin cumplir esta tarea, el materialismo militante "no puede ser ni militante ni materialista"[24].

La unión de filósofos y científicos naturales, según Lenin, puede ser fuerte y voluntaria sólo bajo la condición de que sea mutuamente beneficiosa y excluya mutuamente cualquier intento de forzar los resultados de la filosofía a la ciencia y los resultados de la ciencia a la filosofía. Tal unión, tal cooperación voluntaria en el trabajo de conocer el mundo, sólo es posible con la comprensión de Lenin de la dialéctica.

Al mismo tiempo, Lenin subrayó que "sin una sólida fundamentación filosófica ninguna ciencia natural ni ningún materialismo pueden resistir la lucha contra las ideas burguesas y la restauración de la cosmovisión burguesa"[25].

En tales condiciones, ningún filósofo marxista tiene derecho a consolarse con que la física (y las ciencias naturales en general) esté "en cualquier caso" supuestamente moviéndose espontáneamente a lo largo (incluso si es sin querer y de espaldas) de las líneas del pensamiento dialéctico, las líneas de cognición (reflexión) dialéctico-materialista de la realidad objetiva, sin darse a sí misma la correcta autoevaluación, sino satisfecha con la errónea que le han transmitido los positivistas.

Y aquí (y no sólo en la política) toda la admiración por el avance espontáneo, toda la disminución de la intencionalidad y su gran significado para el progreso sólo

---

[24] Lenin, "O znachenii voinstvuiushchego materializma [*Sobre la significación del materialismo militante*], *Pod znamenem marksizma* No.3 (1922), 9.

[25] Lenin, "O znachenii voinstvuiushchego materializma [*Sobre la significación del materialismo militante*], *Pod znamenem marksizma* No.3 (1922), 9-10.

significa en la práctica la posibilitación de la intencionalidad reaccionaria-idealista y su influencia en la "espontaneidad"; en última instancia, significa el aumento de la confusión epistemológica en las cabezas de los científicos.

Así que Lenin prueba que si el científico natural no usa la dialéctica materialista intencionadamente, es decir, de la misma manera en que fue usada por Marx y Engels, entonces inevitablemente, a pesar de su tendencia espontánea hacia ella, ocasionalmente se resbala, se desliza, mete la pata en el idealismo, en el pantano del oscurantismo cuasicientífico (positivismo) cada vez que hay ante él un hecho (un sistema de hechos) que contiene una dificultad dialéctica, una contradicción dialéctica, y por lo tanto un reflejo correcto de su hecho en un concepto, o un sistema de conceptos.

Y, mientras vea en esta contradicción dialéctica no una forma correcta de reflexión de la realidad objetiva en la conciencia, sino sólo una ilusión nacida de los "detalles de la conciencia como tal", cualidades específicas del cerebro o del "lenguaje", no se liberará completamente de la vergonzosa esclavitud del idealismo y del oscurantismo.

Por supuesto, el científico natural sigue siendo el participante activo en la "revolución de las ciencias naturales", la revolución científico-técnica. La lógica de los hechos al final lo sacará del pantano. Pero, ¿a qué precio?

Al mismo que quedó totalmente claro para el mundo en la participación de los machistas en los eventos revolucionarios de 1905 y, especialmente, de 1917. Hubo acciones ridículamente izquierdistas (objetivamente no preparadas y, por lo tanto, condenadas al fracaso), e inevitablemente después de ellas se produjeron retiros de pánico a posiciones hacía tiempo abandonadas, y perplejidad total en las condiciones de situaciones dialécticamente tensas en el verano y el otoño de 1917, y las caricaturas de la *cultura proletaria* [*Proletkult*] sobre la

"revolución cultural", y el daño hecho a la economía del país por la influencia de la "teoría del equilibrio" de Bogdánov, y muchas, muchas otras cosas que no pueden ser descritas en este ensayo sino que requieren de un libro entero.

La revolución sigue siendo revolución, ya sea en el "organismo" socio-político del gran país o en el "organismo" de la ciencia natural contemporánea en desarrollo. La lógica del pensamiento revolucionario, la lógica de la revolución, es la misma en ambos lugares. Y esta lógica se llama dialéctica materialista. Por lo tanto, ni siquiera necesitamos dos palabras separadas, no sólo dos (o incluso tres) ciencias separadas —la dialéctica materialista es lo mismo que la lógica y lo mismo que la teoría de la cognición del marxismo-leninismo.

Ese es el tema central de *Materialismo y Empiriocritismo*, si se lee a la luz de toda la consecuente historia del desarrollo político e intelectual de Rusia y de todo el movimiento revolucionario internacional de la clase obrera. La historia mostró claramente, y su veredicto no puede ser apelado, a dónde lleva y sigue llevando el camino de Lenin y a dónde llevan los caminos tortuosos del bogdanovismo, las formas de revisión de los principios de la lógica revolucionaria desde las posiciones del positivismo, esta filosofía del parasitismo verbal de los resultados inmediatos del trabajo mental de alguien más.

Afortunadamente, las cosas hoy en día ya no son como a principios de siglo, cuando muchos científicos naturales estaban bajo la influencia hipnótica de esta demagogia positivista. Hoy, ya un gran número de científicos naturales, no sólo en nuestro país, se han convertido en aliados conscientes de la dialéctica de Lenin, y esta unión se está haciendo cada vez más amplia y fuerte, a pesar de todos los esfuerzos de los sacerdotes del positivismo (de cuyos esfuerzos por dañar esta unión no debemos olvidarnos). Esta unión es indestructible y el deber de los

filósofos es hacerla más amplia y fuerte. Ese es el testamento principal de Lenin, la lección principal de su inmortal libro.

Actividad y conocimiento (1974).

Original: Деятельность и знание.
Publicado en *Filosofiya i Kul'tura*, Moscú, 1991.
Traducción al inglés: Peter Moxhlay.
Traducción del inglés al castellano: Louk.

En pedagogía hay un problema preocupante y, cuando se piensa en ello, extraño, que suele describirse como el problema de la "aplicación práctica del conocimiento a la vida". Y es cierto que el graduado de la escuela (ya sea secundaria o universitaria) se encuentra en el dilema de no saber cómo "aplicar" el conocimiento a cualquier problema que surja fuera de las paredes de la escuela.

Esto parece implicar que las habilidades humanas deberían incluir la capacidad especial de "correlacionar" de alguna manera el conocimiento con su objeto, es decir, con la realidad tal como se da en la contemplación. Esta concepción significa que debería haber un tipo especial de actividad de correlación entre el conocimiento y su objeto, donde "conocimiento" y "objeto" son considerados como dos "cosas" diferentes distintas de la persona misma. Por un lado tendríamos el conocimiento contenido en las fórmulas generales, instrucciones y proposiciones, y por el otro el caos desestructurado de los fenómenos que se dan en la percepción. Si así fuera, entonces podríamos intentar formular con claridad reglas para hacer esta correlación, y también enumerar y clasificar los errores típicos para que podamos prevenirnos y evitarlos con antelación. En la teoría pedagógica, a menudo se intenta resolver el problema de saber "cómo aplicar el conocimiento a la vida" creando precisamente este tipo de sistema de reglas y advertencias. Pero el resultado es que el sistema de reglas

y advertencias se vuelve tan engorroso que empieza a obstaculizar en lugar de ayudar, convirtiéndose en una fuente adicional de errores y fracasos.

Por lo tanto, hay muchas razones para creer que el mismo problema que estamos tratando de resolver surge sólo porque el "conocimiento" se le ha dado a la persona de forma inadecuada; o, para decirlo de manera más cruda, no es conocimiento real, sino sólo un sustituto.

De hecho, el conocimiento en el sentido preciso de la palabra es siempre el conocimiento de un objeto. De un objeto en particular, pues es imposible saber "en general", sin conocer un sistema particular de fenómenos, ya sean químicos, psicológicos o de otro tipo.

Pero, después de todo, en este caso, la expresión misma sobre las dificultades de "aplicar" el conocimiento a un objeto suena bastante absurda. ¿Conocer un objeto y "aplicar" este conocimiento —conocimiento del objeto— al objeto? En el mejor de los casos, esto debe ser sólo una forma imprecisa y confusa de expresar alguna otra situación oculta. Pero esta situación es bastante típica.

Y esta situación sólo es posible bajo circunstancias particulares —cuando la persona ha dominado no el conocimiento de un objeto sino el conocimiento de otra cosa. Y esta "otra cosa" sólo puede ser un sistema de formulaciones sobre un objeto, aprendido independientemente de este último o en una conexión imaginaria, tenue y frágil con él. Un sistema de palabras, términos, símbolos, signos y sus combinaciones estables, tal como se forman y legitiman en la vida cotidiana— "declaraciones" y "sistemas de declaraciones": un lenguaje, en particular, el "lenguaje de la ciencia" con su suministro de palabras y su organización sintáctica y su "estructura". En otras palabras, el objeto, representado en el lenguaje disponible, como un objeto ya verbalizado.

Sí, si el "conocimiento" se identifica siempre con la conciencia verbalmente organizada, entonces el problema

será, de hecho, el descrito anteriormente, como el problema especial de "correlacionar" conocimiento y objeto. Pero cuando la pregunta se plantea así, el problema mismo de la "aplicación" del conocimiento al mundo real es fácilmente reemplazado por el problema de la "correcta" verbalización del material no verbalizado. El "objeto" verbal se convierte entonces en sinónimo del caos de los "datos sensoriales" totalmente desorganizados, en un sinónimo sólo para lo que no sé sobre el objeto.

Así, obtenemos el conocido programa del neopositivismo con sus esperanzas utópicas de erigir un sistema de "reglas" que proporcionen procedimientos para pasar del lenguaje a hechos que se encuentran fuera del lenguaje, y viceversa, donde no debe haber "contradicciones" dentro del lenguaje. Esto lleva al principio principal de la solución neopositivista: si se han verbalizado ciertos hechos conocidos pero se ha obtenido una contradicción dentro del lenguaje, entonces significa que se han verbalizado los hechos "incorrectamente", no de acuerdo con las reglas. Significa que se ha "roto" alguna "regla de verbalización".

Se habría cruzado la frontera que divide el mundo de lo verbalizado del mundo de lo no verbalizado, en algún lugar que está prohibido ("por las reglas").

El programa neopositivista, con su "lógica" que lo acompaña, es por lo tanto regresivo en su esencia. Reemplaza el verdadero problema del conocimiento (como cognición de un objeto que existe no sólo fuera del lenguaje sino también independiente de cualquier lenguaje auto-organizado) por el problema de la formación verbal de material verbalmente no formado. Aquí se piensa en este último como el caos totalmente no formado de los "datos sensoriales", como el material pasivo del "conocimiento", que puede formarse verbalmente de una de dos maneras: "correctamente" o "incorrectamente". Pero aquí "correctamente" significa según las reglas del lenguaje disponible, es decir, de tal manera que se ve

obligado a encajar sin contradicciones en el lenguaje disponible, en el "marco" semántico-sintáctico disponible, en el "conocimiento" disponible.

El verdadero problema de la cognición del objeto se ha convertido en un problema puramente lingüístico: el problema de asimilar primero el lenguaje disponible ("el lenguaje de la ciencia") y luego asimilar los "hechos" en las formas de este lenguaje (disponible).

Naturalmente, este problema se resuelve afinando el ingenio lingüístico, permitiendo que cualquier "dato" se exprese de tal manera que funcione sin problemas, sin contradicciones, dentro del "marco lingüístico" disponible, dentro del "conocimiento" disponible.

Esto es precisamente lo que Imre Lakatos tenía en mente cuando señaló acertadamente que el programa neopositivista, si se realizaba, significaría la muerte de la ciencia: el conocimiento disponible se "congelaría" para siempre en la forma del lenguaje disponible de la ciencia. Y el objeto estaría condenado para siempre a desempeñar el patético papel de objeto de manipulaciones lingüísticas y no estaría presente en el contenido del conocimiento en ninguna otra forma. Los filtros de la "lógica" neopositivista no permitirían su entrada, sino que la retendrían a la entrada del "conocimiento".

Y por lo tanto, de acuerdo con esta lógica, tampoco se permite conocer el objeto (como algo externo e independiente del lenguaje). Sólo podemos conocer "el lenguaje de una determinada región del objeto". Y la cuestión de qué "hechos" están incluidos en él (es decir, no lo contradicen), y cuáles están excluidos de él (es decir, lo contradicen), depende de qué "lenguaje" se asuma.

Por lo tanto, la expresión "conocer un objeto", según la lógica neopositivista, es ilegítima, pues para una conciencia formada verbalmente tiene el leve olor de un lenguaje "metafísico" o "trascendental", es decir, de un lenguaje un tanto "otro mundano". Aquí, "conocer"

significa conocer el idioma, pues no se da nada más a los humanos para que lo conozcan. En la medida en que "conocimiento" y "objeto" han resultado ser sólo dos términos que significan esencialmente lo mismo (es decir, lenguaje), el problema de "aplicar" uno de ellos al otro se ha convertido en el problema de correlacionar (coordinar) varios aspectos del lenguaje —semántica con sintaxis, sintaxis con pragmática, pragmática con semántica, etcétera, etcétera. Aquí, el objeto es siempre el objeto formado verbalmente. En la concepción neopositivista de las cosas, el objeto simplemente no existe en ninguna forma antes de que "naciera" como signo verbal, antes de que se encarnara en el lenguaje.

Parece que la solución real al problema de "correlacionar" el conocimiento con el objeto sólo puede consistir en prever y evitar, desde el principio, la posibilidad misma de que el problema pueda surgir, pues una vez que ha surgido es notoriamente insoluble.

Esto significa organizar el proceso de asimilación del conocimiento como conocimiento del objeto, en el sentido más preciso y directo de esta palabra. En el sentido mismo de que la filosofía neopositivista se esfuerza por no permitir el uso de insultos como "burdo" y "metafísico", como un objeto que existe obstinadamente fuera y completamente independiente de la conciencia (y del lenguaje). No como una "cosa" separada que siempre podemos considerar y representar de manera especial mientras ignoramos su entorno, sino precisamente como un sistema de cosas que posee su propio lenguaje —independiente, organización y conexiones "extra lingüísticas"— como un todo concreto.

Sólo así se puede superar el verbalismo, esa enfermedad crónica de la educación escolar que resulta en el notorio problema de "aplicar" el conocimiento a la vida, de "correlacionar" el conocimiento con el objeto, pero donde el conocimiento no es más que un caparazón verbal, y

donde en realidad no sabemos nada o casi nada sobre el "objeto" más allá de lo que ya se ha dicho al respecto, más allá de lo que ya se ha expresado con una palabra o una declaración.

No es fácil superar esta enfermedad tan conocida, pero hacerlo es mucho más difícil que describirla. Sin embargo, es aún más importante analizarla con la mayor precisión y profundidad posibles, para que podamos evaluar la eficacia del medicamento. De lo contrario, como sucede a menudo, la enfermedad sólo se introduce en el interior, en lugar de curarse en su raíz.

Sólo la tradicional ingenuidad filosófica de los autores de los libros de enseñanza puede explicar por qué ponen sus esperanzas en el llamado "principio del aprendizaje visual". Este principio, que se ha utilizado en las escuelas durante casi un siglo, no es en realidad tan radical como parece. Cuando se aplica ineptamente conduce al resultado opuesto al deseado, ya que sólo crea la ilusión de una cura. Utiliza sus cosméticos multicolores para pintar sobre los atributos externos del verbalismo —sus síntomas más obvios y evidentes. La salud aparente se obtiene así, pero la enfermedad golpea entonces sobre "órganos de cognición" más profundos. Y, lo que es más importante, ataca la capacidad de imaginación en su función más importante, a la que Kant llamó "capacidad de juicio", la capacidad de determinar si un determinado caso se somete a una determinada regla o no.

La escuela a menudo no sólo no logra cultivar esta capacidad una vez que ha surgido, sino que la reduce activamente. Y lo hace precisamente usando el notorio "principio del aprendizaje visual". No es difícil entender cómo sucede esto.

El hecho es que, puesto que este principio es tomado como la panacea, como un "puente" entre el conocimiento adquirido verbalmente y el objeto, centra al pedagogo no en facilitar un encuentro real entre la persona (el

estudiante) y el objeto, sino todo lo contrario: en la prevención minuciosa de cualquier encuentro de este tipo, hacia la remoción del objeto del proceso de instrucción.

El hecho es que, en lugar del objeto —en la comprensión seria y materialista de la palabra—, nunca se le presenta al hombre el objeto que debe comparar y contrastar con las fórmulas que se le han dado verbalmente. Se le da algo completamente diferente que sólo es externamente similar a este. ¿Qué, exactamente? Ejemplos visuales" elegidos artificialmente y previamente que ilustran (es decir, confirman) la corrección de las afirmaciones: las afirmaciones verbales que se le han presentado. En otras palabras, en lugar del objeto real, se le presenta al estudiante un fragmento de realidad del objeto seleccionado artificialmente que concuerda precisamente con su descripción verbal, es decir, un equivalente gráfico de la abstracción dada.

Como resultado, el estudiante desarrolla una mentalidad particular cuyo carácter insidioso sólo se observa más tarde. Desde el principio, su atención se centra en la búsqueda activa de aquellos fenómenos percibidos con sensatez que concuerdan exactamente con su propia descripción, en la identificación de aquellas "propiedades" del objeto que ya han sido expresadas de manera única mediante fórmulas verbales, mediante un "sistema de declaraciones no contradictorias". El estudiante desarrolla así una mentalidad para la cual la palabra (lenguaje) no se convierte en un medio para dominar el mundo circundante, sino todo lo contrario, el mundo circundante se convierte en un medio externo para aprender y practicar fórmulas verbales. Aquí, sólo estas últimas resultan ser el objeto de un aprendizaje genuinamente dominado.

Y esto se logra precisamente por medio del "principio de la visualidad", presentando sistemáticamente al estudiante sólo las cosas, casos y situaciones percibidas con

sensatez que concuerdan exactamente con su descripción verbal, es decir, que no son más que una concepción abstracta materializada, es decir, "objetos" especialmente preparados para estar de acuerdo con una instrucción, una fórmula o una "regla" dada verbalmente.

Cualquier "ayuda visual" (o cualquier cosa real del mundo circundante utilizada como "ayuda visual") crea sólo una ilusión de lo concreto del conocimiento, de lo concreto de la comprensión, y en el mejor de los casos facilita a la persona el aprendizaje y comprensión de fórmulas, es decir, esquemas abstractos, porque aquí la "ayuda visual" es sólo un caso particular de "verdad" encerrada en una fórmula o palabra.

Precisamente así se deriva la noción de autosuficiencia de los "esquemas" abstractos, acompañada inevitablemente de la idea de que un "objeto" (o caso, o situación) percibido con sensatez no es más que un "ejemplo" más o menos aleatorio, es decir, una "encarnación" aleatoria, más o menos aleatoria, de una regla abstracta de carácter general.

Es natural que no pueda y no deba surgir ninguna relación polémica entre una "regla general" asimilada en forma verbal y un "ejemplo" especialmente seleccionado (o hecho) que la apoye. Cualquier desacuerdo, cualquier falta de correspondencia entre uno y otro sólo puede tener una causa —una incorrección en la expresión verbal, una incorrección en el uso de las palabras. Si las palabras se han utilizado correctamente, entonces la "regla general" y el "caso particular" se encajarán con precisión. No hay ninguna diferencia entre ellos en cuanto al contenido: se trata de una misma fórmula, salvo que en un caso se presenta "visualmente" y en el otro caso "no visualmente", es decir, como el significado de ciertos signos verbales.

Por supuesto, cuando tenemos una relación tan artificial entre la fórmula general y el "caso particular", el problema de correlacionarlos no requiere (y por lo tanto

no desarrolla) la capacidad de imaginación, la capacidad de construir una imagen a partir de la masa de "impresiones" o sensaciones no organizadas. Aquí, esta habilidad simplemente no es necesaria, porque la imagen de la cosa se presenta ya hecha, y todo el problema se ha reducido a una mera expresión verbal. Después de todo, una "ayuda visual" no es la cosa, sino una imagen ya hecha de la cosa —ha sido creada independientemente de la actividad del estudiante— por el artista que la preparó siguiendo estrictamente las instrucciones verbales, o bien por el pedagogo que le dio esta imagen en forma verbal. En cualquier caso, como un "objeto", como una realidad que existe fuera, antes y completamente independiente de la actividad de la cognición, al estudiante se le presenta una imagen que ha sido previamente organizada por palabras, y el estudiante sólo tiene que hacer una cosa, realizar la traducción inversa de esta imagen en forma verbal. El estudiante piensa que está describiendo un "objeto", pero en realidad sólo está reproduciendo una fórmula verbal "alienada" —una fórmula visualmente encarnada—, que ha sido utilizada (pero no por él) para crear la imagen que se le presentó. De este modo, el alumno sólo aprende a reproducir imágenes ya hechas, imágenes que ya han recibido su pasaporte de ciudadanía en el mundo de la lengua. No produce la imagen, porque nunca encuentra ningún objeto —ninguna "materia prima" para la imagen— que no haya sido ya procesado por las palabras. Esto ya lo ha hecho para él el pedagogo o el artista.

Así, el estudiante pasa de una imagen ya hecha a su expresión verbal —este tipo de aprendizaje apenas ha operado. Sin embargo, la parte decisiva del camino de la cognición —ir del objeto a una imagen (y luego de vuelta de esta imagen al objeto) — permanece fuera del alcance de la actividad del estudiante. En la escuela, nunca se enfrenta al problema de correlacionar la imagen con el objeto —en lugar del objeto, siempre se le da una imagen

ya hecha como sustituto. La habilidad correspondiente, por supuesto, nunca se desarrolla, ya que no ha tenido lugar ninguna actividad con el objeto. Con lo que el estudiante realmente actúa es con una imagen —una que fue creada fuera de su propia mente. Es decir, actúa con una concepción materializada.

Después de todo, esto es lo que son las figuras geométricas dibujadas en la pizarra, o los palos para contar (no importa si son palos de madera o de plástico —lo que importa es que son una imagen de "cantidad" o, más precisamente, de número), y las imágenes a color, y todos los demás objetos de escena "reales" del niño escolar.

El objeto en sí mismo —que aún no se ha transformado en imagen por la actividad ajena (o en "esquematismo", si utilizamos el lenguaje de Kant)— permanece fuera de la puerta del aula, más allá de los límites de la "materia académica". El estudiante se encuentra con el objeto mismo sólo fuera de la escuela y habla de él no en el "lenguaje de la ciencia", sino en el "lenguaje ordinario" cotidiano, utilizándolo para ensamblar sus propias concepciones, formadas espontáneamente, su experiencia "personal".

Es evidente que aquí es donde aparece la grieta entre el mundo del conocimiento científico y el mundo de las concepciones que se encuentran en la experiencia cotidiana, una grieta que luego se ensancha hasta convertirse en una división entre el conocimiento y las creencias.

Esta división no es el resultado de la hipocresía, la deshonestidad o algún otro defecto moral; el estudiante simplemente no sabe cómo relacionar estas dos esferas "diferentes" de conocimiento entre sí. Después de todo, una creencia es también conocimiento, pero se adquiere independientemente, como resultado de la experiencia personal, mientras que el "conocimiento" asimilado durante la clase se le inculca como una "regla" abstracta, a la que debe, se le exige, está obligado a subordinar sus

acciones para resolver el tipo de problemas estrictamente definidos que encuentra en la escuela, problemas que a menudo no le interesan en absoluto. Estos son problemas con los que nunca se encuentra fuera de la escuela (aunque se le promete que lo hará más tarde, cuando se convierta en astronauta o taxista, pero a menudo esto no ayuda).

Así, durante la clase, el alumno termina enfrentándose a imágenes prefabricadas (esquemas) de la realidad y a las fórmulas verbales que las expresan, pero sólo encuentra el objeto fuera de las clases, fuera de la escuela. Como resultado, nunca encuentra un puente entre estos dos mundos tan diferentes (estas dos esferas de su actividad vital) y se pierde cuando finalmente encuentra cualquier realidad que no haya sido preparada científicamente para él. Él termina siendo capaz de "aplicar fórmulas" con éxito sólo en una situación que es precisamente la descrita en el libro de texto, es decir, sólo cuando la vida ya ha sido organizada "de acuerdo con la ciencia". Es decir, cuando el objeto ya ha sido sistematizado por la actividad de otra persona, donde ya ha sido realizado según las "reglas", donde la ciencia ya ha sido aplicada. Donde, en otras palabras, estamos hablando sólo de la llamada "visualización" de fórmulas o reglas dadas verbalmente. Es precisamente la fórmula que organiza la "imagen", que dirige la actividad de construcción de la imagen o "representación visual", la que sustituye a una instrucción verbal preconcebida, una imagen que se supone que es la "esencia" de la materia, pero de la que, sin embargo, podemos "prescindir" con seguridad.

La persona cuya psique se ha desarrollado de esta manera termina siendo esclava de "fórmulas" ya hechas, incluso en el acto mismo de la contemplación, en el proceso de la percepción cotidiana —incluso en el objeto— se ha acostumbrado a ver precisamente lo que se le ha dado en forma verbal, lo que corresponde precisamente a las palabras.

Por supuesto, todo esto no debe entenderse como un "rechazo del principio del aprendizaje visual". Este principio es bueno y útil, y precisamente como un principio que facilita la asimilación de fórmulas abstractas. Pero eso es todo. Cuando empezamos a imaginar que se puede utilizar para resolver un problema diferente —el problema de desarrollar la capacidad de correlacionar fórmulas abstractas (verbalmente dadas) con el objeto— entonces se obtiene el resultado opuesto.

La persona desarrolla entonces un tipo de mentalidad en la que, cuando mira un objeto, ve ("representa visualmente") sólo lo que ya sabe de él a través de las palabras de otra persona, a través de las palabras del autor del libro de texto o del profesor. Y ni una pizca más —no construye así una imagen del objeto, sino sólo su "esquema" dado por las palabras. Si algo está entonces "correlacionado", es sólo una instrucción verbal (una palabra) que se correlaciona consigo misma —con su propia expresión semiótica— y no con nada más. El objeto, en el sentido serio y materialista de esta palabra, sigue siendo completamente "trascendental".

El principio del "aprendizaje visual" es, por lo tanto, impotente en la lucha contra el verbalismo. Sólo lo disfraza, y por lo tanto lo subsume.

Pero, después de todo, la filosofía seria y materialista ha sugerido durante mucho tiempo que la enseñanza adopte otro principio rector más radical. Es la organización de una forma especial de actividad que realmente requiere (y, por lo tanto, desarrolla) las capacidades especiales que son más fundamentales para la psique humana que el habla (lenguaje) o los mecanismos del habla que conectan la palabra con la imagen.

Es evidente que la actividad tradicional de "aprendizaje" no es de este tipo: se reduce al proceso de asimilación de los conocimientos, la información y las concepciones preconcebidas, es decir, se realiza como la actividad de

encarnar imágenes preconcebidas en el lenguaje y, a la inversa, de la "visualización" de las concepciones formadas verbalmente.

Aquí, lo que se necesita es una actividad de un orden diferente, orientada directamente al objeto. Actividad que transforma el objeto, en lugar de una imagen del mismo. Porque sólo en el curso de esta actividad surge primero la imagen, es decir, como una representación visual del objeto, más que como un "esquema" dado a priori por una instrucción verbal o "regla".

La diferencia aquí es fundamental, y ya fue claramente señalada como Kant en su distinción entre una "imagen" y un "esquema", o "esquematismo", como formaciones psíquicas que son fundamentalmente diferentes en su origen, que no tienen una "raíz común". Debido a esto, el problema seguía siendo insoluble para Kant. La forma realmente fundamental (universal) de la actividad humana quedó fuera de los límites de su psicología: actividad de objeto directo, fuera de la conciencia e independiente de la conciencia, realizando el trabajo de las manos y ocupándose no de una "imagen", sino de la cosa en su sentido más directo, "cruda", es decir, en un sentido "crudamente material", actividad que domina directamente el objeto. Actividad a la que la enseñanza escolar ha dedicado tan poco tiempo y atención, aunque es precisamente en el curso de esta (y sólo en esta) actividad donde se desarrollan los "esquemas" o "esquemas" a los que Kant dio los espantosos nombres de "trascendental" y "a priori".

El pensamiento real se forma precisamente cuando, y sólo cuando, el trabajo del lenguaje está indisolublemente unido al trabajo de las manos, órganos de la actividad del objeto directo. No las manos dibujando letras, palabras y "declaraciones" en papel, sino las manos haciendo cosas, es decir, transformando la materia obstinada, intratable y caprichosa. Sólo así podemos observar esta naturaleza

objetiva —independientemente de las palabras o de las "imágenes" ya hechas—, su carácter objetivo o "terquedad". Sólo así el objeto se revela como la cosa en sí misma, obligándonos a contar con él más que con palabras o con "esquemas" que "visualizan" esas palabras. Es evidente que es la única manera de superar el verbalismo y evitar el problema de "la aplicación del conocimiento a la vida", un problema que la propia enseñanza escolar ha creado.

Conocimiento y pensamiento (1973).

Original: Знание и мышление.
Publicado en: *Journal of Russian and East European Psychology*, vol. 45, no. 4, July–August 2007, pp. 75–80.
Traducción al castellano del inglés: Louk.

El lema de que nuestras escuelas deben enseñar a pensar a nuestros estudiantes y no simplemente cargar sus cabezas con material de estudio ha sido popular en nuestra literatura pedagógica desde hace un tiempo. Es una consigna razonable. Pero inmediatamente confronta a la pedagogía con una cuestión cuya solución va mucho más allá de los límites de su propia competencia: ¿qué significa pensar? ¿Qué es pensar?

No es en absoluto una pregunta sencilla. ¿Podría todo pedagogo explicar claramente a sí mismo y a los demás lo que entiende por esta palabra? No es difícil percatarse de que el dominio de material curricular no coincide automáticamente con el desarrollo de la capacidad de pensar independientemente. O, para ser más precisos, simplemente pensar, ya que el pensamiento sólo puede ser independiente. Sin embargo, entender la diferencia entre los dos es sólo un paso en la dirección correcta. El segundo paso, más importante y difícil, es superar esta diferencia, es decir, dejar de considerar el dominio del conocimiento y el entrenamiento de la mente como dos tareas diferentes. "Diferente" significa que cada tarea puede y debe realizarse por separado, independiente de la otra y, en consecuencia, por medios y métodos diferentes. Esto es imposible por la naturaleza misma de las cosas, por la naturaleza del conocimiento y el pensamiento, y el problema está en construir el proceso de dominar el conocimiento de tal

manera que sea al mismo tiempo un proceso de entrenamiento de la mente, de la capacidad de pensar.

Sí, pero ¿no nos encontramos a cada paso con lo que parece ser la situación opuesta, personas que conocen pero que son incapaces de pensar de manera creativa (independiente)? Nos encontramos con estas personas y mucho más a menudo de lo que creemos. Pero en tales casos sería más correcto decir que aquí no hay rastro de conocimiento real, y que sería un malentendido llamarlo así. Aquí es imposible "conocer" en general; sólo es posible conocer algo en particular, tal o cual objeto, y conocer verdaderamente un objeto significa ser capaz de manejarlo y comprenderlo de forma independiente. Pero "pensar" no es otra cosa que la capacidad de tratar con cada objeto inteligentemente, es decir, de acuerdo con su propia naturaleza y no conforme a las fantasías que uno tiene sobre él. Pensar es un conocimiento realmente funcional.

Y cuando la gente dice (y lo dicen muy a menudo) que alguien posee conocimiento pero es incapaz de "aplicarlo" a la realidad, están haciendo una afirmación esencialmente absurda, en el que la mitad de la afirmación anula completamente la otra mitad. ¿Cómo puede alguien conocer un objeto y ser incapaz de relacionar este conocimiento (¡conocimiento del objeto!) con el objeto?

En realidad, esta situación paradójica surge cuando una persona no conoce realmente un objeto, sino que sabe otra cosa. Frases sobre el objeto. Palabras, términos, fórmulas, signos, símbolos y combinaciones estables de estos depositados en la ciencia, dominados (memorizados) en vez del conocimiento del objeto, como un objeto espacial que existe por encima y fuera de la realidad, como un mundo especial de objetos ideales, abstractos, fantasmales.

Es aquí donde surge la ilusión de conocimiento, seguida de la tarea imposible de relacionar este conocimiento ilusorio con la realidad, con la vida, en la que la persona no sabe nada más que lo que ya se ha expresado

en palabras, fórmulas, reglas y construcciones semióticas memorizadas sin sentido. Y cuando se intenta conectar ese conocimiento ilusorio y puramente formal con la vida, con la realidad, se es incapaz de encontrar nada de valor ni para el conocimiento ni para la vida.

A la concepción del conocimiento esbozada anteriormente corresponde una concepción muy extendida y filosóficamente falsa del pensamiento. Esta concepción engaña más fácilmente a la gente por su apariencia, a primera vista bastante obvia y psicológicamente aceptable; también tiene el poder de mil años de tradición. El pensar aquí se entiende como algo interno, como un discurso mudo, algo así como el sonido de un monólogo silencioso susurrado para uno mismo que, si es necesario, puede convertirse en "exterior" para los demás en su forma hablada o escrita. Los defensores de este punto de vista, por tanto, entienden e investigan el pensamiento sobre todo en su manifestación verbal, como pensamiento lingüístico. La misma capacidad de pensar se equipara, naturalmente de forma más o menos consistente, con la capacidad de manipular palabras, signos, simbolismo de cualquier tipo, con la capacidad de combinar y dividir estos signos de acuerdo con reglas conocidas y de realizar actos de cálculo de expresiones, es decir, llevar a cabo procedimientos para la transformación de una secuencia de combinación de signos en otra secuencia. A las reglas que rigen estas acciones se les asigna el estatus y nombre de leyes del pensamiento, estatus y nombre a los que no tienen derecho.

Es fácil ver que sobre la base de esta concepción es difícil entrenar una verdadera habilidad para pensar, es decir, para lograr la percepción de la necesidad de un asunto, de una situación en la vida real, en la realidad objetiva. En lugar de la capacidad de pensar (en el sentido que la teoría materialista del reflejo le dio a este término), la capacidad entrenada activamente aquí es, en el mejor de

los casos, una destreza lingüística refinada, orientada no hacia la situación objetiva, no hacia la verdad objetiva en su verdadero sentido materialista, sino hacia el éxito, la utilidad, el consenso, las consideraciones de la simplicidad y elegancia de los constructos semióticos, y así sucesivamente. No es raro que esta concepción se combine con el discurso sobre el papel de la intuición, los motivos irracionales e inconscientes, los "valores" morales y estéticos, y otros factores puramente subjetivos que guían clandestinamente el pensamiento semiótico, la actividad en y con el lenguaje.

Hay que decir que la comprensión del pensamiento esbozado anteriormente actualmente goza del apoyo de la mayoría de las corrientes más influyentes de la psicología occidental, es decir, el neopositivismo y el existencialismo, y ejerce la más fuerte influencia sobre los campos de la ciencia y de la educación. Estas influencias también penetran en nuestro país, y hay que tener esto en cuenta. Bajo estas condiciones es muy importante contraponer a las influencias filosóficas ajenas ataviadas con el traje de moda de la "filosofía moderna de la ciencia" una comprensión clara y de principios materialistas dialécticos del conocimiento y el pensamiento, y de la conexión de ambos con el lenguaje. Pero sin hablar de esto –de lo real, la realidad objetiva, la vida en proceso de desarrollo que, en sus aspectos decisivos, no depende ni del lenguaje ni de la capacidad de usar el lenguaje, ni tampoco de la capacidad de hacer construcciones semióticas– no puede hablarse de pensamiento. Incluso en el pensamiento real, en la capacidad de tomar conciencia de la situación real del mundo que nos rodea, algunas cosas importantes de la vida dependen de esta capacidad.

Las formas más elevadas de pensamiento, incluyendo el científico-teórico (fundamentos que nuestras escuelas están obligadas a enseñar) están, de hecho, estrechamente relacionadas con el lenguaje. Lo que digo arriba no debe

ser leído como un argumento a favor de ignorar el problema de esta conexión. El dominio fluido del lenguaje, incluido el llamado lenguaje de la ciencia, es una condición importante del pensamiento, aunque sería más correcto decirlo al revés: el pensamiento real es una condición indispensable para el dominio del lenguaje. Una persona que no sabe pensar independientemente no tiene dominio del lenguaje; más bien, el lenguaje tiene dominio de sí mismo, de su conciencia. Su pensamiento (su "discurso interior") permanece en un estado de dependencia esclava de los estereotipos verbales, de las construcciones semióticas memorizadas sin sentido, de las reglas, estipulaciones, impulsos, etc., y precisamente aquí reside el secreto de la conformación de la mente y pensamiento dogmáticos, un tipo muy malo de pensamiento. El dogmatismo no encuentra necesariamente su expresión en la repetición vacía de las mismas frases, a veces está caracterizado por una destreza lingüística muy refinada, por la capacidad de forzar la vida dentro de la conformidad exacta de fórmulas muertas[26]. Y hay verdaderos artistas de este negocio. Pero el dogmatismo sigue siendo dogmatismo en esencia; florece donde quiera que una fórmula fija oscurezca la realidad viva en su desarrollo, en su tensión dialéctica.

Enseñar a pensar significa, sobre todo, enseñar dialéctica en el sentido más serio de la palabra, el sentido que le da el mayor marxista de nuestra época, Lenin: la dialéctica es, sobre todo, «la doctrina sobre cómo los opuestos pueden ser y son idénticos (cómo se vuelven idénticos), bajo qué condiciones son idénticos y se transforman unos en otros, por lo que la mente debe

[26] (N.d.T.) Iliénkov hace aquí un juego de palabras con el análisis de Procusto, que hemos decidido alterar por no enfangar la traducción.

entender estos opuestos no como muertos y congelados sino como vivos, condicionales y dinámicos».

La gente puede preguntarse si nos estamos planteando una tarea utópica cuando soñamos con enseñar a los estudiantes de la escuela cosas que no todos los profesores del mundo, de lejos, son capaces de entender y dominar. ¿No es esto un esquema ridículo? ¿No es mejor enseñar a los niños verdades elementales y dejar las sutilezas de la dialéctica para más tarde, para estudios de grado y postgrado? ¿No es peligroso demostrar a la inmadura mente las contradicciones contenidas en las cosas y en su expresión verbal, el lenguaje de la ciencia? ¿No llevará esto al escepticismo, a la desconfianza en la ciencia? ¿No es más seguro y correcto actuar a la antigua usanza, es decir, enseñar al alumno sólo las verdades establecidas, las fórmulas de conocimiento probadas y comprobadas? Más seguro, tal vez. Pero en este caso no es necesario que nos fijemos la meta de enseñar a pensar. Basta con cargar la cabeza del estudiante con el material de estudio, como si fuera un contenedor, y no molestarse en hacer nada más. Esta es la alternativa; no hay una tercera opción en este caso. Este, por cierto, es precisamente el problema dialéctico de la educación contemporánea: cómo combinar el proceso de dominar las bases sólidas de la ciencia moderna con el proceso de entrenamiento de la mente, la capacidad de pensar, es decir, de desarrollar independientemente estos fundamentos, corregirlos, ponerlos en correspondencia con los nuevos datos, con las cambiantes condiciones de la vida real, con el mundo que nos rodea (que no está muerto y congelado sino que experimenta constantemente un cambio dialéctico).

Sí, esta es una tarea muy complicada; combinar estos contrarios, el proceso de dominar el conocimiento establecido y el proceso de desarrollar la capacidad de investigar el conocimiento uno mismo en vez de dominarlo en una forma terminada. Pero esta tarea

complicada puede ser cumplida. Con una condición, siempre y cuando desde el principio (sin posponerlo para más tarde) se muestre al alumno en todos y cada uno de los casos cómo nació una verdad que ahora aparece "puesta" y que nació como respuesta a un problema surgido en la vida de la gente y sus contradicciones. Todas y cada una de las verdades "establecidas" que una persona ahora puede aceptar como guía "sin pensar en ello" son una contradicción que se resolvió en algún momento del pasado, una contradicción que ha sido superada. Al dominar el resultado conjunto del pensamiento de la gente y el proceso que llevó a este, el estudiante también dominará al mismo tiempo el modo de pensar por medio del cual este resultado fue obtenido, y por medio del cual puede ser obtenido de nuevo si es olvidado.

Para aquellos que se toman en serio el proyecto de construir una didáctica sobre una base dialéctica y materialista, ofrezco como alimento para el pensamiento algunas observaciones profundas de Marx que conciernen directamente a la pedagogía, como proceso de enseñanza y dominio del conocimiento:

> Sin duda, Roscher tiene un considerable –y a menudo bastante inútil– conocimiento de la literatura. ¿De qué me sirve un tipo que, aunque conoce toda la literatura matemática, no entiende nada de matemáticas? [...] Si tan sólo tal academicista, por naturaleza totalmente incapaz de hacer algo más que aprender su lección y enseñarla, o incluso de alcanzar el nivel de enseñarse a sí mismo, si tan sólo ese Wagner fuera, al menos, honesto y concienzudo, podría ser de alguna utilidad para sus alumnos. Ojalá no se entregara a las evasivas espurias y dijera francamente: "aquí tenemos una contradicción. Algunos dicen esto, otros dicen lo otro. La naturaleza de la cosa me impide tener una opinión. ¡Ahora vean si pueden resolverlo ustedes mismos!". De esta manera les daría a sus alumnos, por

> un lado, algo para seguir adelante y, por otro, se les induciría a trabajar por su cuenta. Pero hay que admitir que el reto que he lanzado aquí es incompatible con la naturaleza del academicismo. La incapacidad para entender las preguntas en sí mismas es parte esencial de este, por lo que su eclecticismo no hace más que dar vueltas en medio de la riqueza de las respuestas establecidas. [Carta a Ferdinand Lasalle del 16 de junio de 1862].

Por supuesto, la reconstrucción de la didáctica sobre la base de la lógica dialéctica está muy lejos de ser una cuestión sencilla. Sólo puede lograrse mediante la colaboración amistosa de filósofos, psicólogos y pedagogos – maestros de disciplinas concretas y científicas comprometidos con el entrenamiento del pensamiento del estudiante. No podemos conformarnos aquí sólo con consideraciones filosóficas (lógicas) generales. Pero tampoco podemos lograr nada sin la más seria aptitud en filosofía. Y quiero recordarle esto a los pedagogos.

En torno al informe ante Dubinin (1979).

Original: К докладу у Н.П. Дубинина.
Publicado en *Filosofiya i Kul'tura*, Moscú, 2008.
Traducción: Louk.

1) Idealista no es quien niega el mundo exterior (y materialista no es quien lo reconoce). Idealista es quien no quiere, no sabe o no puede hacer de la tesis sobre la existencia de este mundo exterior la premisa de la que parte su t e o r í a del conocimiento. Y materialista, por tanto, es quien coloca el reconocimiento de la objetividad del mundo exterior (de la naturaleza y de la historia), que nos es dado en las sensaciones, en la base de toda su teoría del conocimiento, en la base de la solución de todos los problemas ligados con el conocimiento, con la conciencia, con la comprensión de los hechos que se nos dan en las sensaciones, en la experiencia.

Por eso el problema fundamental de la filosofía como ciencia es un problema justamente gnoseológico (teórico cognoscitivo): el problema acerca de la relación de la conciencia (del pensamiento, psique, ciencia) con el mundo exterior. Por ello Lenin equipara filosofía teoría del conocimiento, utilizando estas palabras como sinónimos totales.

2) Esto también es importante comprenderlo, ante todo, para no dirigirse a la filosofía con preguntas sobre las cuales ella no tiene derecho ni capacidad de dar respuesta (como en aquel conocido chiste: «aquí no tenemos carne, pescado no hay en la tienda de enfrente»[27]).

[27] N.d.T.: se trata de un chiste que se popularizó en los años más duros de la Unión Soviética, un señor llega a una tienda y

Dirigirse a la filosofía con otras preguntas es tan absurdo como, por ejemplo, pedirle a un químico o a un fisiólogo la respuesta de qué es la tasa de impuestos o la renta de la tierra. La pregunta se envió a la dirección equivocada.

Y a la filosofía se dirigen con frecuencia tales preguntas. O lo que es peor, cuando sobre ella se recarga la obligación de resolver cuál de las teorías científico-naturales es correcta y cuál no. Y si la filosofía se ocupa de resolver tales preguntas se parece precisamente a aquel químico que ha consentido en contestar a la pregunta "¿qué es el dinero?".

3) Lenin no dice ni una palabra sobre Mach el físico. Es asunto de los físicos juzgar en qué está él en lo cierto y en qué se equivoca como físico. En cambio, Lenin juzga con severidad y categóricamente al Mach filósofo, al teórico que se ocupó no sólo de su asunto sino del planteamiento y solución de los problemas de la gnoseología, de la lógica del conocimiento científico en general.

La filosofía también es una ciencia, y para expresar juicios internos lo suficientemente cualificados es necesario hallarse en su vanguardia actual, en la cima de su desarrollo. Saber lo que en ella se ha hecho antes. De otra forma, es como reinventar el paraguas. Esto ocurrió con Mach: descubrió nuevamente el sistema de Berkeley. (Imaginen que yo llego ante los físicos y dijera: todo es un disparate, escúchenme, yo deduciré para ustedes toda vuestra física de mi propia experiencia personal).

4) ¿Pero por qué, sobre qué fundamento, yo –como filósofo– me arriesgo a entrar en la discusión sobre cuáles características del ser humano se heredan a través de los

---

pregunta "¿Aquí no hay carne?", a lo que el vendedor responde: "No señor. Aquí no hay pescado. Son los de enfrente los que no tienen carne".

genes y cuáles no se pueden heredar por principio a través de biomecanismos? (Datos de psicología, Harlow).

5) Fisiología y psicología. Pavlov fue un fisiólogo fantástico. Pero esto no le permitió seguir siendo un ingenuo diletante, cuando el asunto resultó ser no de fisiología sino un problema de orden sociohistórico: de la economía política, de la historia, de la psicología. No siempre tuvo cuidado. La psicología pavloviana es una analogía plena de la corriente michuriniana en biología.

El genial seleccionista ruso Burbank fue convertido en autoridad suprema en aquella área donde era un diletante, en la genética. Cosa similar hicieron en su tiempo con Pavlov. Y él no conoció y no reconoció ninguna otra psicología salvo la escuela introspectiva de moda en su época (que estaba teóricamente muy atrasada y era reaccionaria).

A ello se refiere también su tesis sobre "los patrones psicológicos en el lienzo de la fisiología del cerebro". La psicología aquí se consideraba como precientífica, un estadio literario y ficticio del desarrollo de la ciencia sobre el alma, mientras que se entendía que sólo la fisiología podía dar una comprensión científica de esta. Por ello, resultó ser un aliado de Chelpánov contra de Vygotski, quien tomó el rumbo del esclarecimiento de la naturaleza sociohistórica de la psique humana.

Y mal servicio rinden a la memoria de Pavlov aquellos fisiólogos que hasta hoy vuelven a repetir sus juicios imprudentes en el área de la psicología humana. Estos son los mismos fisiólogos que interpretan la genética como la búsqueda de genes especiales de altruismo y egoísmo, de agresividad y amabilidad, genes de talento matemático y musical, genes para el pensamiento artístico y teórico, genes de coleccionista y genes de libertad, etc.

6) Cerraremos la discusión refiriéndonos a la tesis en extremo ilógica de la naturaleza dual (biosocial) del ser humano. ¿Por qué es errónea esta tesis? Porque conduce a

una situación en la cual cuando el amo enferma de gripe la aspirina se la dan a su perro; se tratan las enfermedades sociales como procedimientos medicinales y las enfermedades orgánicas se intentan curar por medio del orden político. ¿Por qué sólo socio-bio? ¿Por qué no siguen añadiendo adjetivos? Un golpe a Azratyan por la espalda por parte de los bioquímicos.

La escuela debe enseñar a pensar (1964).

Original: Школа должна учить мыслить!
Publicado en: *Educación popular,* nº 6.
Traducción: Eduardo Albert.
Revisión: Rafael Plá León.

De esto a nadie le cabe la menor duda. Mucho más, cada pedagogo dirá: ¿cada uno puede responder qué significa esto? ¿Qué significa pensar y qué es el pensamiento? La pregunta está lejos de ser sencilla y, en determinado sentido, es capciosa.

Con mucha frecuencia confundimos el desarrollo de la capacidad de pensar y el proceso de adquisición de los conocimientos establecidos por los programas. Y estos dos procesos, sin embargo, no coinciden automáticamente, aunque son imposibles uno sin el otro. "El mucho saber no enseña inteligencia". Esta idea, expresada hace más de dos milenios, por el sabio Heráclito de Éfeso, no ha envejecido hoy día.

La inteligencia o la capacidad, la habilidad de pensar, el "mucho conocimiento" por sí mismo, en la realidad no la enseña. ¿Y qué es lo que enseña? ¿Y, en general, se puede enseñar la inteligencia, aprenderla?

Está lejos de carecer de fundamento la opinión de acuerdo con la cual la inteligencia, la capacidad de pensar, el "talento" viene de "Dios" y en una terminología más ilustrada "de la Naturaleza"; del padre y la madre. En realidad, ¿se puede inculcar en el hombre la inteligencia en forma de sistema de reglas exactamente elaboradas, de esquemas, de operaciones; resumiendo: en forma de lógica?

Hay que reconocer que no se puede. Es conocido que las mejores reglas y recetas, cuando caen en una cabeza tonta, no hacen a esta cabeza más inteligente, en cambio, ellas de transforman en un absurdo.

El filósofo Immanuel Kant escribió que "La escuela puede sólo dar un razonamiento limitado, algo así como meter en él todas las reglas logradas por la comprensión ajena, pero la capacidad de utilizarlas correctamente debe pertenecer al propio educando y en caso de carencia de este don natural ninguna regla puede asegurar su correcta utilización. La insuficiencia de la capacidad de juicio es propiamente aquello que llaman tontería; contra esta insuficiencia no hay medicina". Aparentemente justo. Lenin, muy compasivamente, como "gracioso", citó el planteamiento de Hegel acerca del "prejuicio" de que la lógica enseña a pensar: "esto se parece a si dijeran que gracias al estudio de la anatomía y la fisiología nosotros aprendemos por primera vez a digerir el alimento y a movernos."

Pero, ¿cómo hacer en este caso con el llamamiento publicado en calidad de título del artículo?

¿No demuestra el propio autor que realizar esta consigna es imposible, que la inteligencia es un "don natural" y no una habilidad adquirida?

Esto no es así. Es cierto que la capacidad, la habilidad de pensar es imposible "meterla", convertirla en una suma de reglas, de recetas; como se dice ahora: de algoritmos se puede "meter" en su cabeza sólo una inteligencia de una computadora, pero no la inteligencia de un matemático.

Las consideraciones expuestas al comienzo del artículo, con todo, no agotan la posición del filósofo idealista Kant en relación con la inteligencia, mucho menos la posición materialista. Es falso que la inteligencia sea un "don natural". El hombre sólo le debe a la naturaleza el cerebro, el órgano del pensamiento: la capacidad de pensar con ayuda de este cerebro, no solo se desarrolla, se perfecciona,

sino que surge sólo junto con el contacto del hombre con la cultura general de la humanidad, con los conocimientos, como la capacidad de andar en dos pies que el hombre no posee de la naturaleza. Esta es una habilidad como todas las capacidades humanas restantes. Cierto que el andar erguido es fácil de enseñar por cualquier madre, pero utilizar el cerebro para pensar no sabe enseñarlo cada pedagogo profesional, aunque éste tiene un conjunto de ayudantes: al pensamiento del pequeño le enseña toda su vida circundante.

Las representaciones acerca del surgimiento innato, natural, de la capacidad (o incapacidad) de pensar es sólo una cortina que oculta al pedagogo intelectualmente haragán aquellas situaciones y condiciones realmente muy complejas que prácticamente despiertan y forman la inteligencia, la capacidad de pensar independientemente. Con estas representaciones justifican frecuentemente su incomprensión de tales condiciones, el poco deseo de adentrarse en ellas y tomar para sí el trabajo nada fácil de su organización.

Teóricamente esta posición es poco instruida, y moralmente es antihumanista y antidemocrática. Tampoco liga con la comprensión marxista-leninista del problema del pensamiento ella, ni con la relación comunista hacia el hombre. Por naturaleza, todos son diferentes, esto significa que las personas con un cerebro normal pueden asimilar todas las capacidades desarrolladas por sus antecedentes. Las insuficiencias de la sociedad, que distribuye hasta ahora los "dones" no tan justa y democráticamente como la naturaleza, crearon a los "incapaces".

La tarea de la sociedad socialista es descubrir, aligerar en cada hombre el logro de las condiciones del desarrollo humano, incluidas las condiciones del desarrollo de la capacidad de pensar independientemente. En primer orden, esto está obligado a hacerlo la escuela. La

inteligencia no es un don natural, es un don que la sociedad da al hombre. Don que el hombre paga con creces después. La sociedad, inteligentemente organizada, es decir, la comunista, puede estar constituida solo de seres humanos también inteligentes. Y no se puede olvidar ni por un minuto que los seres humanos del mañana comunista están sentados en los pupitres de las escuelas de hoy.

La inteligencia, la capacidad de pensar independientemente se forma y perfecciona solo durante la asimilación individual de la cultura intelectual de la época. No es cultura intelectual de la humanidad, transformada en "propiedad" privada, en patrimonio personal, en el principio de actividad de la personalidad. Es la riqueza espiritual individualizada de la sociedad.

La inteligencia, el talento, representan en sí la forma y no la excepción, es el resultado normal del desarrollo de lo normal en la relación biológica del cerebro en condiciones humanas también normales. El hombre "tonto" es un hombre con la insuficiencia no corregida de "capacidad de juicio", es ante todo un hombre, con el cerebro estropeado. Y este "estropeo" es siempre una consecuencia de condiciones anormales, no naturales, es el resultado de influencias "pedagógicas" rudamente violentas.

Estropear el pensamiento es fácil, y curarlo muy difícil. Se puede estropear con el sistema de "ejercicios" "no naturales" desde el punto de vista de la cultura intelectual verdadera. Y uno de los modos más "veraces" de tal estropeo del cerebro, del intelecto, es el aprendizaje formal de los conocimientos. Precisamente de este modo se producen los seres humanos "tontos", que no saben correlacionar lo asimilado por ellos con la realidad.

La "empolladura" reforzada por la repetición infinita (que se debería llamar no madre, sino madrastra del estudio) mutila el intelecto más firmemente que –aunque

parezca antipedagógico– las verdades asimiladas por sí mismo más "inteligentemente". La cuestión radica en que la idea absurda en la cabeza del niño rápidamente quiebra su propia experiencia, la confrontación de esta con los hechos lo hace dudar, comparar, en general "remover" las "entendederas"; en cambio, la verdad "absoluta" no da para esto. Los absolutos de cualquier tipo, en general, están contraindicados; cualquiera que sean los "removedores" ellos son inmóviles y exigen solo nuevas y nuevas confirmaciones de su infalibilidad.

La "verdad absoluta" aprendida de memoria, sin comprensión, se convierte para el pensamiento en algo así como la línea para el tren, en algo así como las correas para el caballo.

El pensamiento se acostumbra a moverse solo por los caminos trillados. Todo lo que hay a la derecha y a la izquierda de ellos ya no interesa: es "no esencial", "no interesante". Tal situación la tuvo en cuenta precisamente el gran escritor alemán Bertolt Brecht, al decir que "el hombre que sobreentienda por sí mismo que dos por dos son cuatro, nunca será un gran matemático".

Para todos es conocido cuán penosa resulta para cualquiera esta violenta operación para su cerebro: la "memorización", el "machaque". No es casual, no es por capricho que el niño sufre el "machaque" como una violencia. La cuestión radica en que el cerebro no necesita de las "repeticiones", de un aprendizaje especial, si el hombre tiene que ver con algo para él directamente comprensible, interesante y necesario. Es preciso "machacar" solo aquello que para el hombre es incomprensible, no interesante o innecesario, aquello que no encuentra ninguna repercusión y equivalente en su experiencia vital directa y de ninguna forma se deriva de ella.

Como lo han demostrado multitud de experimentos, la memoria del hombre guarda todo aquello con lo cual tuvo

que ver su poseedor en el transcurso de toda la vida. Algunos conocimientos se conservan en el cerebro, digamos en estado activo, ellos "están a la mano" y siempre pueden ser llamados por un esfuerzo de voluntad ante una necesidad a la luz de la conciencia.

Estos conocimientos están estrechamente relacionados con la actividad del hombre. Este "archivo" de la memoria nos recuerda un lugar de trabajo bien organizado: el hombre toma aquí el objeto necesario, el instrumento, el material sin mirar siquiera, sin recordad algo especial. Otra cosa son los conocimientos asimilados sin ningún nexo con la actividad fundamental del hombre, digamos, de reserva. Los psicólogos franceses, por ejemplo, mediante influencias especiales en el cerebro de una mujer vieja y casi analfabeta, la hicieron, declamar versos griegos antiguos, cuyo sentido no comprendía; ella los recordaba solo porque en algún tiempo, muchos años atrás, un aplicado estudiante del gimnasio memorizaba estos versos ante ella en voz alta.

Un albañil "recordó" y dibujó con exactitud en un papel las raras sinuosidades de la grieta de la pared que alguna vez tuvo que reparar. Una gran masa de informaciones innecesarias, inútiles, "que no trabajan" se conserva en "depósitos" especiales del cerebro por debajo de "los lumbrales de la conciencia". En ella se conserva todo lo que el hombre vio y escuchó, aunque haya sido solo una vez. En casos especiales (anormales) todo lo que se ha acumulado en estos depósitos durante muchos años "emerge a la superficie", el hombre recuerda de repente una serie de nimiedades que parecían olvidadas hace mucho y para siempre. Esto ocurre precisamente cuando el cerebro se encuentra en estado de inactividad, más frecuentemente en estado de sueño hipnótico.

El olvido no es una insuficiencia. Precisamente a la inversa: el olvido lo realizan mecanismos especiales del cerebro, que lo protegen de la inundación de información

innecesaria. El olvido es una reacción de defensa de la corteza cerebral ante la sobrecarga.

Si los fuertes cerrojos del olvido fueran arrancadas de los oscuros depósitos de la memoria, toda la basura allí acumulada se precipitaría a los departamentos superiores del cerebro y lo harían incapaz para el pensamiento, para la selección, la confrontación, los razonamientos, los juicios.

El cerebro trata de olvidar lo inútil, lo que no está relacionado con la actividad activa del pensamiento, de sumergirlo al fondo del subconsciente, para dejar la conciencia libre y preparada para la actividad. Ha aquí que este mecanismo natural del cerebro que preserva sus más altos departamentos de la inundación de una masa de información, lo destruye la "empolladura". Al cerebro lo fuerzan violentamente a recordar aquellos que él trata activamente de olvidar, de encerrar bajo llave para que no le moleste al pensar. En él "machacan", rompiendo su obstinada resistencia, un material en bruto, no dirigido por el pensamiento.

El cerebro del niño se resiste al atiborramiento con lo ajeno, lo incomprensible y a él, una y otra vez, lo adiestran en la "repetición", lo obligan, utilizando el látigo y el melindre. A fin de cuentas, lo logran. Pero ¿a qué precio?: al precio de la capacidad de pensar.

Es conocido que los alcornoques sin esperanzas crecieron siempre de los más dóciles y aplicados uros. Se han comprobado muchas veces por la vida que la docilidad y la aplicación son dones dialécticos pérfidos: en un punto conocido y con condiciones conocidas, como todos los "absolutos", se transforman en su contrario.

Es necesario decir que cualquier niño posee un indicador muy exacto que diferencia las influencias pedagógicas provechosas en su cerebro de las violentas que lo mutilan.

Él, o asimila conocimientos con un sediento interés vital o manifiesta un desagrado obtuso, obstinación, reacción: o bien “lo coge” con facilidad, manifestando satisfacción, o bien no puede recordar de ninguna manera cosas al parecer sencillas, encaprichándose, agitándose. El pedagogo moralmente sensible siempre atiende a estas señales de “niño inverso”, tan exactas como el dolor ante ejercicios físicos “no naturales” de los órganos. En cambio, el “pedagogo” moralmente obtuso e intelectualmente perezoso obliga, coacciona: la relación del niño para él es solo un “capricho”.

Enseñarle algo al niño, incluida la capacidad de pensar individualmente se puede solo con una relación atenta hacia su individualidad. La vieja filosofía y la pedagogía llamaban a esta relación “amor”; bueno, pues, se puede utilizar esta palabra, aunque no sea exacta.

Claro que con las muestras del “estado” del niño también hay que relacionarse con inteligencia.

Y de todas formas ¿cómo enseñar a pensar? Aquí el amor y la atención a la individualidad es todavía poca cosa, aunque no podemos arreglárnoslas sin ellos.

En general y de manera total, la respuesta es esta: hay que organizar el proceso de asimilación de los conocimientos, el proceso de la cultura intelectual de la forma en que lo organiza el mejor maestro: la vida; y, precisamente, de forma que en el curso de este proceso el niño se vea obligado a entrenar no solo y no tanto la memoria, como la capacidad de resolver independientemente tareas que requieran del pensamiento propiamente dicho, que requieran juicios independientes. La solución de tareas no es privilegio de los matemáticos. Todo el conocimiento humano no es otra cosa que un proceso ilimitado de planteamiento y solución de nuevas tareas, cuestionamientos y problemas. Y solo entonces el hombre asimila las fórmulas y posiciones científicas, cuando ve en ellas no solo frases que hay que recordar,

sino, ante todo, respuestas, encontradas con trabajo, a las cuestiones vitales, a las cuestiones surgidas naturalmente en la vida. Está claro que el hombre que ve en la fórmula teórica una respuesta clara a la cuestión, al problema, a la dificultad que le interesa, no olvida esta fórmula teórica. Él no necesitará "machacarla", la recuerda fácil y naturalmente. Y si la olvida, no es una desgracia, siempre la hará surgir de nuevo cuando se encuentre con una situación problemática con las mismas condiciones. Esto es la inteligencia.

Es necesario enseñar a pensar, ante todo, con el desarrollo de la capacidad de plantear correctamente la pregunta. Con esto comenzó y comienza cada vez la ciencia, con el planteamiento de la cuestión, con la formulación del problema, de la tarea, que es insoluble con la ayuda de los métodos de acción que ya se conocen, con las vías conocidas.

Desde aquí debe comenzar su movimiento en la ciencia cada quien que entre en su campo, incluido cada niño: desde la formulación de la dificultad, desde la expresión exacta y aguda de la situación problemática.

¿Qué no diríamos del matemático que ayudara a sus estudiantes a aprender como un loro de memoria las respuestas impresas al final del cuaderno de ejercicios, sin mostrarles ni las propias tareas ni los modos de su solución? En tanto, la geografía, la botánica, la química, la física y la historia frecuentemente les enseñan a los niños precisamente de esta manera: les informan las respuestas encontradas por la humanidad, incluso sin tratar de explicar a qué preguntas precisamente fueron dadas estas respuestas. Al niño le introducen en la ciencia "por el final" y se asombran de que él no pueda confrontar de ninguna manera las posiciones teóricas con la realidad, con la vida. Así surge el pseudo-científico, el pedante.

He aquí el brillante análisis del pedante realizado por Carlos Marx. Es muy aleccionador. Está hablando del

economista burgués V. Rosher. "Rosher indudablemente posee un amplio y frecuentemente muy provechoso conocimiento de la bibliografía… Pero… ¿qué provecho tengo de un hombre, que conoce toda la literatura matemática, pero no entiende la matemática? Si tal pedante, cuya naturaleza no puede salirse nunca de los marcos de los estudios y la enseñanza de lo aprendido de modo que ni él mismo pueda enseñarse algo…, fuera aunque sea honesto y con vergüenza, entonces podría ser útil para sus estudiantes. Con tal de que él no acudiese a ningún subterfugio falso y dijera francamente: aquí hay una contradicción; unos dicen así y otros de este modo; en cuanto a mí no tengo ninguna opinión sobre la esencia de la cuestión: analicen si no podrían ustedes orientarse por sí mismos. Ante tal enfoque los estudiantes, de una parte, recibirían un material conocido, y de otra serían atraídos al trabajo independiente. Pero, por supuesto, yo en tal caso planteo un requerimiento tal que contradice la naturaleza del pedante. Su peculiaridad esencial es que él incluso no comprende las propias preguntas y por eso su eclecticismo no lleva, en esencia, a que él se ocupe sólo de coleccionar respuestas preparadas".

La ciencia –en su desarrollo histórico y en el curso de su asimilación individual– en general, comienza por preguntarse acerca de la naturaleza de los seres humanos. Pero cualquier cuestionamiento real, surgido de la propia vida y no solucionado aún por los medios elaborados, acostumbrados, siempre es la conciencia de una contradicción no resuelta; más exactamente: de una contradicción lógica no resuelta por medios puramente lógicos. La filosofía hace mucho esclareció que la verdadera cuestión que exige soluciones mediante la investigación ulterior de los hechos siempre tiene aspectos de una contradicción lógica, de una paradoja. Precisamente allí donde de repente en el contenido del conocimiento aparece la contradicción (unos dicen así, otros de este

modo), surge la necesidad de investigar profundamente el objeto. La contradicción es el índice de que el conocimiento fijado en las posiciones reconocidas por todos es en extremo general, no concreto, unilateral.

La inteligencia enseñada a actuar según un "estándar" por una receta preparada de "solución tipo", que se pierde allí donde de ella se exige una solución independiente, creadora, no gusta de las contradicciones. Ella trata de esquivarlas, de encubrirlas, desviándose una y otra vez hacia los caminos estancados y rutinarios. Y cuando no lo logra, cuando la contradicción surge francamente, una y otra vez, esta inteligencia "cae en la histeria", precisamente allí donde es necesario pensar. La relación hacia la contradicción es un criterio muy exacto de la cultura de la inteligencia. Incluso, propiamente hablando, es el índice de su existencia.

Cierta vez en el laboratorio del magnífico fisiólogo I. P. Pavlov realizaron en un perro el experimento siguiente: le formaron el reflejo positivo de salivación ante la imagen de un círculo y el negativo ante la imagen de la elipse. El perro diferenciaba magistralmente estas figuras. Luego, comenzaron a voltear el círculo en el campo visual del perro de forma tal que se fue transformando gradualmente en una elipse. El perro comenzó a intranquilizarse y finalmente "cayó" en un estado histérico; dos reflejos condicionados completamente contradictorios actuaron a una vez, chocaron. Para el perro esto era insoportable: el momento de la transformación de "A" en "no-A". En la relación hacia el momento de la identidad de los contrarios, precisamente, se establece claramente la diferencia de principio del pensamiento humano con la actividad refleja del animal.

Para una inteligencia verdaderamente culta, en el sentido lógico, el surgimiento de la contradicción es la señal de aparición del problema, la señal para "encender"

el pensamiento, el comienzo del análisis independiente de la "cosa", de los fenómenos.

Desde el inicio hay que educar a la inteligencia de tal forma que la contradicción le sirva no de motivo para la histeria, sino de impulso para el trabajo independiente, para el análisis independiente de la propia cosa (y no solo de aquello que dijeron otros sobre esta cosa). Este es el requerimiento elemental de la dialéctica. Y la dialéctica es sinónimo de pensamiento concreto. Y ella es necesario educarla desde la niñez. No podría olvidar las palabras que le escuché a un científico matemático. Razonando acerca de las causas de la insuficiente cultura del pensamiento matemático (y no solo matemático) en los egresados de la escuela media en los últimos años, él las caracterizó así: en los programas hay demasiado de lo establecido definitivamente, demasiadas verdades absolutas; los educandos acostumbrados a "tragar" las ortigas fritas de la ciencia absoluta no encuentran las vías hacia la propia cosa.

Me recuerdo –explicaba un sabio– de mis años escolares. La literatura nos la enseñaba un seguidor de Belinsky. Y nos acostumbramos a ver a Pushkin con sus ojos; es decir, con los ojos de Belinsky. Percibiendo como indudable todo aquello que el profesor decía de Pushkin, nosotros en el propio Pushkin veíamos solo aquello que sobre él nos decía el maestro y nada por encima de esto… Así fue hasta que casualmente cayó en mis manos un artículo de Pisariev. Este me desconcertó. ¿Qué pasa? Todo al revés, y convincente. ¿Cómo hacer? Y solo entonces yo la emprendí con el propio Pushkin, solo entonces yo, verdaderamente y no a lo escolar, comprendí a Belinsky y a Pisariev. Esto se relaciona, por supuesto, no solo con Pushkin. ¿Cuánta gente salió de la escuela a la vida aprendiendo planteamientos "indudables" de los manuales sobre Pushkin y con esto estaban satisfechos? Pero no es un secreto que en muchas personas el deseo de leer a Pushkin fue matado precisamente en las clases de literatura

en la escuela media. Y no solo a Pushkin, sino también a Darwin, a Newton, a Faraday, a Lomonosov y a otros muchos.

Pueden decir que la escuela está obligada a enseñar al escolar los fundamentos indudables, fuertemente establecidos de la ciencia contemporánea y no sembrar en sus cerebros aún débiles las dudas, las contradicciones, los escepticismos. Cierto, pero en este caso no hay que olvidar que estos "fundamentos fuertemente establecidos" no son otra cosa que el resultado de una búsqueda difícil, no es otra cosa que respuestas obtenidas con trabajo a interrogantes surgidas alguna vez (y hoy día comprendidas), no es otra cosa que contradicciones resueltas. La búsqueda activa de las respuestas a las interrogantes y no el "tragar lo masticado con dientes ajenos" es lo que hay que aprender. Desde el primer paso; de lo contrario, en lo adelante será tarde.

El resultado desnudo, sin las vías que hacia él condujeron, es un cadáver, huesos muertos, el esqueleto de la verdad, incapaz para el movimiento independiente, dijo el gran dialéctico Hegel. Preparando la verdad científica fijada verbalmente, separada de la vía por la cual ella fue adquirida, se transforma en una cáscara verbal, conservando no obstante todos los rasgos externos de la verdad. La verdad muerta se convierte en enemigo de la verdad viva, en desarrollo. En las verdades preparadas se forma el intelecto dogmático, osificado, evaluado a veces en los exámenes finales con 5 y no evaluado por la vía del 2. El intelecto dogmático no gusta de las contradicciones, porque no le agradan las interrogantes sin resolver, ni gusta del trabajo intelectual independiente, sino de los frutos del trabajo intelectual ajeno, es un consumidor espiritual parásito y no un trabajador creador. De estos (¡ay!) nuestra escuela gradúa todavía no pocos.

Estas "casualidades" se educan precisamente desde la infancia, desde la primera clase, y precisamente por

aquellos "pedagogos" que gustan achacar la culpa a la incapacidad del niño por "naturaleza".

Enseñar el pensamiento significa enseñar la dialéctica, la habilidad de ver la contradicción y luego encontrar su verdadera solución mediante la observación concreta de la realidad, y no mediante manipulaciones verbales formales que encubren la contradicción.

En esto está todo el secreto. En esto está la diferencia del pensamiento humano con la psiquis del mamífero, y también con la acción de la máquina computadora. Esta última también llega al estado de "autoexcitación", de la histeria muy exactamente "modelada" de los perros en los experimentos de Pavlov, cuando en su "entrada" caen de una vez órdenes mutuamente excluyentes: una contradicción. Para el hombre la aparición de la contradicción es la señal para encender el pensamiento. Así hay que educar desde la niñez, desde los primeros pasos en la ciencia. En caso contrario, todas las conversaciones acerca de tal transformación son solo deseos, frases.

El núcleo de la dialéctica es precisamente la contradicción; ésta es el "motor", el resorte móvil, del pensamiento en desarrollo.

Aquí no hay nada especialmente nuevo; cualquier pedagogo suficientemente experimentado siempre tiene en cuenta esto en la práctica. Y precisamente, él, siempre, con tacto, lleva al pequeño a la "situación problemática", al problema que exige, de una parte, la utilización activa y de todo lo asimilado con anterioridad, y por otra, no se "rinde" hasta el final, exige todavía un "pequeño incremento" de la consideración propia, de fantasía creadora elemental, de acción independiente. Si el pequeño encuentra –luego de una serie de problemas y errores– la salida de tal situación sin la ayuda directa, sin adiestramiento, él da un paso por la vía del desarrollo intelectual. Y este paso es más valioso que la "asimilación" de miles de verdades preparadas.

Solo así, y precisamente así, se educa la habilidad de salir de los límites de las condiciones dadas de la tarea. La dialéctica está dondequiera que ocurra esta salida del círculo de condiciones dadas. Tal dialéctica se realiza, incluso, en el caso de solución de una sencilla tarea geométrica que exige la transformación de las condiciones dadas en el dibujo de partida, aunque esta transformación sea sólo y sencillamente en el trazado de una línea que una otros dos datos dados, hasta entonces separados, sin unir.

La realización en la acción y en la contemplación del paso de lo dado a lo buscado, de lo conocido a lo desconocido, siempre es la transformación de los contrarios de uno en otro. El paso puede ser realizado solo a través de un eslabón mediador, a través de un miembro intermedio del razonamiento, como lo llaman en lógica. El encuentro de este miembro intermedio siempre es la dificultad fundamental de la tarea.

Aquí precisamente se descubre la existencia o carencia de agudeza, de ingeniosidad, (cualidades de la inteligencia). Este tercero buscado siempre posee propiedades dialécticas claramente manifiestas y precisas; éste, al mismo tiempo, contiene las características de "A" y las características de "no-A", realiza la unidad, la unión de los contrarios. Solucionar la cuestión significa encontrar aquel tercero mediante el cual los miembros de partida de la contradicción se unen, se relacionan, se manifiestan uno a través del otro.

¿Qué significación tiene esto para la educación de la habilidad de pensar? Inmensa.

Si nosotros fijamos exactamente las condiciones de la tarea como contradicción, entonces nuestro pensamiento está encaminado al objetivo de búsqueda del hecho, de la línea del suceso, de la actividad mediante la cual la contradicción de partida únicamente puede ser resuelta.

La búsqueda se convierte entonces en la actividad orientada hacia un objetivo. Nosotros formulamos

cualquier tarea como contradicción, la llevamos hasta la expresión más plena de claridad y luego encontramos su solución real, concreta.

La contradicción exactamente formulada crea ideas tensas, tensión, que no decae hasta que no sea encontrado el hecho mediante el cual se resuelve la contradicción. Esto se puede representar para uno mismo en imágenes como una cadena eléctrica rota, en uno de cuyos extremos se acumuló la carga positiva y, en el otro, una carga negativa. Esta tensión se puede descargar solo mediante el cierre de los extremos de la cadena rota por la contradicción de un razonamiento, de un nuevo hecho.

El autor de *El Capital* pudo resolver el problema, ante todo porque supo plantearlo correctamente y con agudeza, es decir, formularlo en forma de una contradicción exactamente manifiesta. El análisis mostró que el capital (es decir, el valor), surge en el plano de la circulación monetaria-mercantil. Pero la ley objetiva del intercambio de mercancías es el cambio de equivalentes, de valores iguales. ¿Cómo es posible entonces el capital? (…) Nuestro poseedor de dinero, que, por el momento, a la larga no es más que un capitalista, tiene necesariamente que comprar las mercancías por su valor y, sin embargo, sacar al final de este proceso más valor del que invirtió. Su metamorfosis en mariposa debe operarse en la órbita de la circulación y fuera de ella a un mismo tiempo. Tales son las condiciones del "problema", escribe Carlos Marx en *El Capital*.

Significa, concluye Marx, que el poseedor del dinero logra transformarse en capitalista solo "… si resulta tan afortunado que, dentro de la órbita de la circulación, en el mercado descubra una mercancía cuyo valor de uso posea la peregrina cualidad de ser fuerte de valor…" es sabido que el planteamiento correcto de la pregunta significa responder a ella a la mitad. Y he aquí la respuesta: "…el poseedor de dinero encuentra en el mercado esta

mercancía específica: la capacidad de trabajo o la fuerza de trabajo". Respuesta exacta y la única posible.

Otra mercancía tal no hay en el mercado. La contradicción está resuelta. La cultura superior del pensamiento consiste en "introducir la tensión de la contradicción" y no tratar de rodearla, de ocuparla. Por el contrario, siempre es necesario ir al encuentro de la contradicción, tratar siempre de esclarecerla para luego encontrarle solución.

La cultura superior del pensamiento siempre se manifiesta en la habilidad de polemizar consigo mismo ¿En qué se diferencia el hombre que piensa dialécticamente del que no piensa dialécticamente? En la habilidad de pensar todos los "pro" y todos los contra" a solas consigo mismo, sin la existencia de un "oponente". Por eso este hombre siempre resulta perfectamente armado en las discusiones. Él, de antemano prevé todos los "contra", tiene en cuenta su peso, prepara los contraargumentos. En cambio, la persona que, preparándose para la discusión, aplicada y atentamente colecciona solo "pro", solo confirmaciones de su tesis, siempre resulta golpeada.

Lo golpean más certeramente mientras más aplicadamente él haya cerrado los ojos a aquellas partes de la cosa que pueden ser fundamentos para el punto de vista contrario. En otras palabras, mientras más "indudable", sea la verdad que él se aprendió, que "asimiló". Aquí se expresa toda la perfidia de las verdades absolutas. Ya que mientras más "absoluta" e "indudable" sea la verdad, más cerca está del momento fatídico de transformaciones en el propio contrario, es más fácil al oponente volverla contra su defensor, mayor cantidad de hechos y fundamentaciones son posibles aducir contra ella.

¿Dos por dos son cuatro? Este planteamiento sería infalible solo en el caso, de que el universo contara únicamente de cuerpos absolutamente sólidos. Pero ¿existen en realidad tales cuerpos en general, aunque sea en

forma de excepción? O ¿puede ser que éstos existan solo en nuestra cabeza, en la fantasía idealizada? La pregunta no es de las fáciles. Los átomos y los electrones, en todo caso, no son tales.

Aquellos matemáticos que están convencidos de la indudable universalidad de sus afirmaciones (verdades matemáticas), precisamente, inclinados a la representación de acuerdo con la cual estas afirmaciones no reflejan y no pueden reflejar nada en el mundo real material, son cercanos a la idea de que toda la matemática, de inicio a fin, es solo una construcción subjetiva artificial, fruto de la libre creación de nuestro espíritu y nada más. Y, entonces, se convierte en enigmático el hecho de que estas afirmaciones, en general, son aplicables a los hechos empíricos y "trabajan" maravillosamente en el curso de su análisis, en el curso de la investigación de la realidad.

Aquel que creyó ciegamente en cualquier absoluto como algo indudable, tarde o temprano acabará en la "tradición falsificada" de su parte (recordamos al perro enseñado a segregar saliva ante la forma del círculo). Así, ¿acaso es posible inculcarle al pequeño la fe ciega hacia lo unilateral, hacia las "verdades" cosificadas? ¿No significaría esto prepararlo para la derrota intelectual, espiritual?

El hombre educado en la opinión de que "dos por dos son cuatro" indudablemente, y que pensar siquiera en otra cosa es inadmisible, nunca se convertirá, no ya en un gran matemático, sino incluso, sencillamente, en un matemático. La ciencia para tal hombre no educado en el pensamiento dialéctico, será solo un objeto de ciega adoración, y la vida, una contradicción continua, incomprensible, insoportable, ya que en ella no hay nada de absoluto, de invariable. El nexo de la ciencia con la vida a esta persona siempre le parecerá algo perfectamente "no científico", incluso irracional, y la ciencia, un sueño que acecha la vida y no se parece a ella.

A ninguna otra cosa puede conducir el "machaque de absolutos" en el cerebro del pequeño. Mientras más fuertemente, más ciegamente, él se convenza de su infalibilidad en la niñez, más cruelmente lo castigará la vida con la desilusión en la ciencia, con la incredulidad, con el escepticismo. Él no evita, no escapa de la contradicción, del conflicto de la idea general, de la verdad abstracta con la diversidad de factores vivos no manifestados en ella; tarde o temprano él se verá obligado a resolver esta contradicción. Y si no lo enseñaron a ello, y si lo convencieron de que las verdades en él "machacadas" son tan absolutas e indudables que nunca encontrarán un hecho que las contradiga, entonces él verá que usted lo enseñó. Si usted quiere hacer al hombre un escéptico y un incrédulo acabado, pues no hay modo más certero de hacer esto que "machacarle" al escolar la fe ciega y la adoración de las verdades absolutas de la ciencia, incluso las mejores, las verdades más fiables. A esos mismos usted engañaría si ellos las asimilaran no irreflexiva y ciegamente, sino con inteligencia.

Y a la inversa. Si usted quiere educar al hombre no solo convencido del poderío del saber, sino que sepa emplear los conocimientos para la solución de las contradicciones de la vida, entonces, mezcle a lo indudable una dosis de duda, de escepticismo, como decían los antiguos griegos. Actuar tal como desde hace mucho actúa la medicina, cuando inocula al recién nacido una vacuna debilitada de las enfermedades más terribles (para un adulto).

Enseñar a comprobar en la confrontación cada verdad general con los hechos que la contradicen ayuda al escolar a resolver el conflicto entre la verdad y el hecho singular.

Entonces, nuestro educando, tras los umbrales de la escuela, envenenará con su ponzoña el "territorio-microbio" del desengaño y el escepticismo, sabrá cómo analizar los hechos científicamente, él no marchará por la vía de la "adaptación" a los hechos, por la vía de la traición

a las verdades científicas en nombre de los hechos (en realidad, en nombre de factores casuales, en nombre del principio pancista "así es la vida"). Solo así se puede desarrollar en el hombre la habilidad de pensar, solo así se puede educar a un hombre a que piense con ideas propias, convencido.

Cierto que con la palabreja "concreto" operamos muy frecuentemente (por favor, demasiado frecuentemente), y el asunto es que cambiamos este valioso concepto por menudencias con las cuales no guarda relación alguna. ¿No confundimos nosotros frecuentemente lo concreto con la evidencia? Y, sin embargo ¿es o no es una y la misma cosa? En la filosofía científica se entiende por concreto, en general, no lo evidente. Marx, Engels y Lenin se deslindaron categóricamente de la identificación de estos dos conceptos.

Concreto se denomina sólo el conjunto regularmente concatenado de hechos reales, su sistema; allí donde no hay esto, donde hay sólo un cúmulo, sólo un amontonamiento de hechos y ejemplos –aunque sean de los más evidentes– que confirman una magra verdad abstracta cualquiera, no se puede hablar en modo alguno de determinado conocimiento concreto desde el punto de vista de la filosofía en general. A la inversa: "lo evidente", en este caso, es sólo una máscara tras la cual se esconde el más pérfido enemigo del pensamiento concreto: el conocimiento abstracto en el sentido más exacto de esta palabra, algo vacío, separado de la vida, de la realidad, de la práctica.

Cierto es que a veces escuchamos esta "justificación": "la filosofía es los pisos más altos de su sabiduría entiende por concreto determinadas cosas muy complejas, y la didáctica es una ciencia más simple, ella no tiene que ver con las alturas de la dialéctica y a ella le está permitido lo que no le está permitido a la filosofía; no ocurrirá nada

horrible si nosotros por concreto comprendemos precisamente lo evidente”.

A primera vista este razonamiento es justo ¿qué hacer si en la pedagogía el término “concreto” no está exactamente diferenciado del término “evidente”?. ¿Es acaso un asunto de terminología?

“No hay verdad abstracta”, dijo Lenin. Este planteamiento, que no se cansaron de repetir cientos de años las más grandes inteligencias de la humanidad, todavía, lamentablemente, no se ha convertido aún en el principio recto de nuestra didáctica y pedagogía.

Si la cuestión radicara sólo en el término, sólo en el nombre, con todo podríamos estar de acuerdo. Pero esto no es así. Por la confusión de los términos se comienza, y se termina en que lo evidente, a fin de cuentas, resulta no un aliado y un enemigo del pensamiento verdadero, concreto, como debe ser según la idea y la intención de los didactas, sino algo opuesto.

En unión con lo concreto verdadero, lo evidente sirve de un poderoso medio del desarrollo del intelecto, del pensamiento. En unión con lo abstracto, ese mismo evidente resulta un medio para mutilar la inteligencia del niño. Cuando se olvida esto, cuando en lo “evidente” se comienza a ver el bien absoluto, incondicional, la panacea de todos los males y, ante todo, de lo torpe abstracto, de la asimilación formal verbal de los conocimientos, entonces, precisamente se presta un servicio al “conocimiento” dogmático, abstracto. A él le abren, de par en par, hospitalariamente, las puertas de las escuelas, si adivina a aparecerse allí en el traje de máscara de lo evidente, bajo la capa dibujada de esquemas adornada con medios didácticos y además atributos que lo enmascaran tras lo concreto, qué resulta de esto?

Primero contaremos la fábula, compuesta 150 años atrás por un hombre muy inteligente. Esta fábula se llama “Quién piensa abstractamente”. He aquí la fábula. “Llevan

a la ejecución a un hombre, un criminal. Para el público corriente es un criminal, nada más. Puede darse el caso de que las damas, ante todos los presentes, señalen, de paso, de que él es garboso, de buena presencia, e incluso un hombre hermoso. «Cómo así, un criminal hermoso? ¿Cómo puede pensarse tan tontamente, cómo se puede llamar hermoso a un criminal? Ustedes mismos probablemente no son mejores. Eso es un rasgo de deterioro moral» –agrega de sí el sacerdote. De otra forma actúa el conocedor de la gente. Él sigue el curso de los sucesos que formaron al delincuente, descubre en la historia de la vida y la educación la influencia de las discordias entre el padre y la madre en la familia, ya que alguna vez este hombre fue castigado demasiado severamente por una falta insignificante, lo que lo endureció y lo indispuso contra el orden legal, que despertó una reacción de su parte que lo puso fuera de las filas de la sociedad; todo esto, a fin de cuentas, llevó a que el delito se hiciera para él un medio de autoconfirmación. El mencionado público que tuvo la oportunidad de escuchar esto, seguramente se indignará: «Si, él quiere justificar al criminal»"…

A esto se llama pensar abstractamente: no ver en el criminal nada por encima del hecho de que él es un criminal y apagar mediante esta simple cualidad, todas las demás cualidades de ser humano en el delincuente.

Más adelante, el autor de la fábula pone este ejemplo: "«Ay vieja, tú vendes huevos podridos», dijo la compradora a la vendedora. «¿Qué?», se encolerizó aquella, «Tú misma estás podrida. ¿Tú te atreves a decirme tal cosa sobre mi mercancía? ¿Quién eres tú? Vaya, toda una sábana has gastado en pañuelos ¡Se sabe, seguramente de dónde sacas todos estos trapos para el sombrero!...

¡Mejor sería si remendamos los huecos de las medias!... » Resumiendo, la vendedora no puede aceptar ni una gota de bueno en la ofensora…Ella piensa abstractamente: lo totaliza todo, comenzando por el sombrero y terminando

por las medias, a la luz del delito de que aquella encontró sus huevos pasados…"

Nosotros hemos citado fragmentos de la obra del filósofo dialéctico Hegel. Con lo dicho, él ilustra la información, profundamente veraz, aunque paradójica a primera vista, de que piensa en abstracto el hombre no acostumbrado a pensar, a analizar: "el hombre que posee una cultura intelectual nunca piensa en abstracto, porque esto es demasiado fácil, a causa del vacío interno y lo insignificante de esta actividad". Él nunca se tranquiliza con la "vacía definición verbal", sino que trata siempre de ver la cosa misma en todos sus nexos y relaciones, en desarrollo, condicionada por todo el mundo de fenómenos que engendraron esa cosa. A tal pensamiento flexible la filosofía lo llama pensamiento concreto. Este pensamiento siempre guía a la propia lógica de las cosas, y no el interés subjetivo, la propensión a la aversión. Él está orientado a la caracterización objetiva del fenómeno, al descubrimiento de lo esencial en él y no a las menudencias arrebatadas casualmente, que saltan a la vista, aunque sean, incluso, especialmente "evidentes". El pensamiento abstracto se guía por palabras generales, por términos y frases aprendidas "como un loro", y por eso ve muy poco en los fenómenos de la realidad: solo aquello que evidentemente confirma el dogma estancado en la cabeza, la representación general, y con frecuencia, sencillamente, el interés egoísta, estrecho. El "pensamiento abstracto" en general no es un mérito, como piensan, a veces, relacionando con el término la representación ingenua acerca de la "alta ciencia" como un sistema de "abstracciones" incomprensibles, remontadas a alturas más allá de las nubes.

La ciencia –si es realmente ciencia y no un sistema de términos y frases pseudo-científicos– es siempre una expresión, un reflejo de hechos reales, es la comprensión de la esencia de los hechos, y sólo en los hechos y a través

de los hechos tiene sentido, significación, contenido. Tal es el pensamiento del matemático al que, queriendo elogiarlo, lo definen con la palabra “abstracto”.

Es abstracto solo el lenguaje del matemático, pero el matemático ve la realidad desde un ángulo visual especial: matemático; él piensa concretamente, como el físico, el biólogo, el historiador; él analiza no “ganchillos” abstractos, sino la realidad más verdadera sólo que bajo un ángulo visual, un aspecto especial. La habilidad de ver el mundo desde el ángulo visual de la cantidad constituye un rasgo especial del pensamiento matemático. El hombre que no sabe esto no es un matemático, sino solo una calculadora.

Educar a un matemático, es decir, a un hombre que sepa pensar matemáticamente, está lejos de ser lo mismo que educar en el hombre la habilidad de contar, de calcular, de resolver “tareas tipos”. Nuestra escuela (¡ay!) se orienta en ocasiones a lo último, ya que esto es más sencillo. Y, luego, nosotros empezamos a acongojarnos, a lamentarnos, de que gente capaces para el pensamiento matemático son una rareza, comenzamos a “seleccionarlos” artificialmente, admirándonos de su “talento natural” y enseñándoles la aborrecible presunción, la altanería de los “elegidos”, el narcisismo, el aislamiento de los “sin talento”.

Entre tanto, la matemática como ciencia no es ni pizca más compleja que otras ciencias que no parecen tan misteriosamente abstractas. En cierto sentido el pensamiento matemático es, incluso, más simple, más fácil. Esto se ve aunque sea a partir de que los “talentos” matemáticos e incluso los “genios” se desarrollan en una edad tal en la cual en otras ciencias no da la posibilidad incluso sencillamente de salir “al primer plano”. La matemática admite una experiencia menor, más sencilla, en relación con el mundo circundante que, por ejemplo, la economía política, la biología o la física nuclear, pues en

estas esferas del conocimiento no se encuentran “genios” de quince años.

Es comparativamente pequeño el porcentaje de personas “capaces” para el pensamiento matemático que recibimos hasta ahora de la escuela, no porque la naturaleza fue avara en el reparto de capacidades matemáticas, sino por otra causa completamente distinta: ante todo, porque desde los primeros días nosotros le metemos en la cabeza “conceptos” matemáticos tales que no ayudan, sino al revés, estorban, para ver el mundo circundante desde el ángulo visual matemático, no habitual para el pequeño. “Capaces”, en resumen, resultan aquellos niños que por una feliz coincidencia de circunstancia se las ingenian de todas formas, expresándolo metafóricamente, por mirar por la ventana obstruida por pizarras de representaciones erróneas.

Las representaciones erróneas acerca de los conceptos matemáticos iniciales se relacionan con las representaciones generales envejecidas sobre los conceptos en general y sobre su relación con la realidad.

Ya en las primeras páginas del manual que introduce al alumno del primer grado en el reino de los conceptos matemáticos, el manual de aritmética, se le inculcan al niño representaciones falsas sobre el número.

¿Cómo se le da al niño el fundamento más general para todos los pasos posteriores en la esfera del pensamiento matemático? En la primera página, de manera muy natural, y de un modo evidente, está dibujada una pelota, junto a ella una niña, una manzana (o una guinda), una varita gruesa (o un punto), y, por fin, el signo de la cifra uno.

En la segunda página: dos muñecas, dos niños, dos melones, dos puntos, y la cifra “dos”. Y así, en lo adelante, hasta el diez, hasta este límite señalado por la didáctica para el alumno del primer grado en correspondencia con sus posibilidades (“naturales”) de la edad. Se supone que,

asimilando estas diez páginas, el niño asimile la cuenta y junto con ella el concepto de número.

En realidad, el niño asimila la habilidad de contar de esta manera. Pero en lo que respecta al concepto de número, el niño adquiere una representación sobre este importante concepto que después le estorbará fuertemente en el campo del pensamiento matemático.

De hecho, el alumno de primer grado, si pudiera analizar sus representaciones acerca de la pregunta "qué es el número" respondería, después de la asimilación de las páginas señaladas, aproximadamente lo siguiente: el número es el nombre que expresa aquello general que tiene entre sí todas las cosas singulares. La cifra inicial de la serie natural es el nombre de una cosa singular, el dos es el nombre de dos cosas singulares, etc. En tanto, la cosa singular es aquello que yo veo en el espacio como restringida precisa y ostensiblemente, ya sea una pelota o una excavadora andando. No por gusto, para comprobar si el niño asimiló esta sabiduría, le muestran el objeto y le preguntan: "¿Cuánto?", deseando escuchar una respuesta: "uno", y luego "dos", "tres", etc. Pero es que el hombre competente en matemática, al escuchar tal explicación del número, por derecho la valora de errónea: eso es solo un caso particular de la expresión numérica de la realidad, y el niño debe asimilarla como una representación numérica de la realidad, como una representación acerca del número en general.

Como resultado, ya los próximos pasos en la esfera del pensamiento matemático llevan al niño a un callejón sin salida y lo desconciertan. Pronto resulta que el objeto singular que le muestran no se denomina obligatoriamente con la palabra "uno", que puede ser dos (dos mitades) y tres, etc. En la cabeza del niño se forman dos representaciones mutuamente excluyentes acerca del número, que él no puede hacer corresponder de ninguna manera; ellas, sencillamente, se encuentran una al lado de

la otra, y esto es muy fácil de revelar lanzándolas a la contradicción abierta entre ambas.

Muéstrale al niño un tren de juguetes enganchado, de tres vagones y una locomotora. Pregúntale: "¿Cuántos?" ¿Un tren?, ¿Cuatro partes componentes del tren? ¿Dieciséis ruedas?, ¿Sesenta y cuatros gramos?, ¿"3.50"? (precio del juguete en la tienda), ¿una mitad de un juego? Aquí se descubre toda la perfidia de la abstracta pregunta "¿cuánto?", a la cual enseñaron al niño a dar una respuesta irreflexivamente abstracta; al alumno de primer grado lo desestimula del deseo de precisar qué precisamente es "¿cuánto?". Le inculcaron que este deseo natural hay que dejarlo antes de entrar en el templo del pensamiento matemático donde, a diferencia de la vida, el caramelo y la cuchara de aceite de resino son sencillamente "uno", son lo mismo. Para tal abstracción "adiestran" al niño desde los primeros pasos de la enseñanza, lo enseña a prescindir francamente de cualquier determinación cualitativa de las cosas singulares; le enseñan la idea de que en las clases de matemática hay que olvidar la cualidad "en nombre" de la cantidad pura, en nombre del número.

Y esto está por encima de las fuerzas del niño para su comprensión.

Él puede creer a pies juntillas solamente así, dice, ya que es aceptado en matemáticas, en contradicción con la vida real.

Supongamos que el niño asimiló fuertemente el "concepto" explicado arriba acerca del número y el conteo, asimiló que tres melones es lo mismo que tres pares de botas. Pero, entonces, le informas que tres metros no pueden adicionarse a tres kilogramos, que no es la misma cosa, que antes de adicionar, de ordenar en una misma serie, es necesario convencerse previamente de que operas con cosas homónimas (de una misma cosa), y que es irreflexivo; adicionar y calcular se puede solo con números "no concretos"; con los números concretos no se puede.

¿Por qué en un caso, se puede adicionar dos niños con dos guindas y en otro no? ¿Por qué en un caso esto es la misma cosa –precisamente: cosas singulares– y en otro no es lo mismo, son cosas heterogéneas de nombres diferentes (aunque son las mismas cosas singulares)? ¿Por qué? El maestro no explica esto. Él sencillamente muestra en "ejemplos evidentes" que en un caso hay que actuar así y en otro de la otra manera. De esta forma al niño se le inculcan dos representaciones abstractas acerca del número y no se le da su concepto concreto, es decir, la comprensión.

Al inicio le explican al escolar que el número (uno, dos, tres, etc.) es un signo verbal o gráfico que expresa aquello general que tienen cualesquiera de las cosas singulares percibidas sensorialmente, independientemente de cuáles sean, ya sea un niño o una manzana, una pesa de hierro o listones de madera. Entonces, cuando él comienza a actuar sobre la base de esta representación abstracta acerca del número ("lo abstracto" en general no significa aquí "no evidente", al contrario, es bastante evidente), comienza a sumar kilogramos y metros, y le dicen con reproches: "¡Eres un incapaz. Aquí había que analizar si son homónimas estas cosas". El escolar aplicado y dócil está preparado para adicionar sólo los homónimos. ¿Pero en el primer ejercicio resulta que, no sólo se puede, sino que es necesario, adicionar y dividir números que expresan cosas heterogéneas, dividir manzanas entre niños, adicionar niños y niñas; dividir kilogramos entre metros y multiplicar metros por minutos: Los números homónimos en un caso, en un sentido, resultan de nombres diferentes en otro ¿Cuál de las reglas recordar? Y las reglas, mientras más avanzadas, son más, y todas divergentes…

Y el niño llevado a un callejón sin salida actúa por el método de "pruebas y errores". Cuando este improductivo método lo lleva al desconcierto, el niño comienza a

enervarse, a llorar y al final cae en el sombrío entumecimiento. Y he aquí que es un rezagado.

Cada uno de nosotros ha observado este cuadro. ¿Acaso es posible contar cuántas lágrimas amargas se han derramado ante las tareas para la casa de la asignatura de Aritmética? En tanto, es conocido cual es el porcentaje de los niños que sufren la enseñanza de la aritmética como una penosa obligación incluso como un martirio cruel, y luego le cogen aversión para toda la vida. En todo caso, este infortunado porcentaje es mucho mayor que el feliz porcentaje de los “capaces talentosos, dotados” que ven en la matemática una “ocupación interesante” un campo para el ejercicio de sus fuerzas creadoras, de la invención, de la búsqueda.

Y la culpable aquí es la didáctica, son culpables las representaciones acerca de la relación de lo abstracto y lo concreto, de lo general y lo particular, de la cualidad y la cantidad, del pensamiento y lo percibido sensorialmente, representaciones que descansan en el fundamento de muchas elaboraciones de la didáctica. El análisis de las primeras páginas del mural de aritmética muestra que las representaciones de los didactas-autores acerca de estas categorías se encuentran en un nivel superado hace tiempo por la ciencia: la representación sobre lo concreto que se confunde con la representación sobre lo sensorial evidente.

Bajo el aspecto de lo concreto al niño se le ofrece lo más abstracto que pueda haber; en él se forma la representación sobre la cantidad, sobre el número como la representación sobre algo que se obtiene como resultado del completo aislamiento de todas y cualesquiera de las características cualitativas de las cosas, como resultado de la identificación de los niños con los pud y las manzanas con las arshín. En lugar de un concepto concreto el niño obtiene, asimila, una representación abstracta, fijada verbalmente, recibe imperceptiblemente la representación

de la contradicción como algo “malo”, “insoportable”, como una muestra de la negligencia y la inexactitud del pensamiento, como algo de lo cual conviene librarse rápidamente mediante manipulaciones verbales.

Para que la escuela pueda enseñar a pensar, para que ella realmente haga esto, es necesario reconstruir decididamente toda la didáctica sobre la base de la lógica y la teoría del conocimiento del materialismo contemporáneo. De otra forma el proceso docente, basado en la vieja didáctica, formará inteligencias capaces solo como excepción de la regla.

Por otro lado, en relación con los “dotados”, nosotros, como antes, cifraremos todas nuestras esperanzas en la “bondad de la naturaleza” y esperemos estas raras bondades, en lugar de hacer “inteligencias capaces” en la escuela, de desarrollar las capacidades de todos los educandos.

Pero para la realización de tal reconstrucción es necesario organizar la autoasimilación de los conocimientos científicos de manera tal que ésta, en forma concisa y abreviada, reproduzca el proceso histórico real de nacimiento y desarrollo de estos conocimientos. El niño, en este caso desde el inicio, no adquiere resultados preparados, sino que es, cómo decirlo, un copartícipe del proceso creador. Esto, por supuesto, no significa en ningún caso que el niño está obligado a “inventar” independientemente todas aquellas fórmulas que cientos de miles de años atrás ya descubrieron seres humanos de generaciones pasadas, pero el niño debe descubrir el camino de su descubrimiento. Entonces, estas fórmulas se asimilan no como recetas abstractas, sino como principios generales reales, perfectamente concretos, de solución de tareas, también reales y concretas.

“Principios concretos generales”: esto suena algo paradójico para el hombre acostumbrado a considerar que lo general significa lo abstracto y que lo concreto es lo

singular, lo sensorialmente evidente. Entre tanto, desde el punto de vista de los conceptos de la dialéctica, esto no es una paradoja. Desde el punto de vista de la dialéctica, el concepto precisamente es lo concreto, lo universal, es decir, lo general que incluye toda la riqueza de lo concreto.

La metódica adaptada por todos para la enseñanza del cálculo (descrita por nosotros arriba y "más limpiamente" expuesta en el manual de aritmética de Pehelko) les da a los niños no el concepto de número, no el principio general para enfocarlo, sino solo dos representaciones abstractas, por demás contradictorias una con respecto a la otra sobre el número, dos casos particulares de expresión de las cosas reales, en tanto que un caso particular se presenta como general para esta metódica, y el otro como más complejo, como concreto.

¿Y no es mejor hacerlo al revés: primero explicar a los niños la verdadera naturaleza general del número, y ya después mostrar dos casos particulares de su aplicación?

Está claro que al niño no le importará el concepto de número, limpio de cualquier rasgo de "envidia", sin ningún nexo con algún "caso particular". Por eso es necesario buscar el caso "particular" (evidente, demostrativo) tal, en el cual el número y la necesidad de acción con el número actuarán ante el niño como un aspecto general: buscar un "particular" tal que exprese solo la naturaleza "general" del número. Pero si es así, entonces puede ser que en general sea incorrecto comenzar la enseñanza de la matemática a los niños por el número, es decir, por las operaciones de contar, calcular (es diferente calcular cosas singulares o sus partes componentes, que la acción general con los números que forman la aritmética tradicional), estas actividades están lejos de ser las más sencillas, y la aritmética, en general, no puede constituir el "primer piso" del pensamiento matemático, ella es con seguridad un "segundo piso", una creación más tardía (histórica y lógicamente) que, digamos, el álgebra.

Otra vez una paradoja: tradicionalmente se considera que el álgebra es más compleja que la aritmética, que ella está al alcance solo de un alumno de sexto grado y que en la historia de la matemática se conformó después que la aritmética. Llegamos, “al parecer” a una conclusión central puesta a nuestra tesis inicial del desarrollo lógico que se observa en la historia del desarrollo matemático.

Pero un análisis más atento muestra que en la historia el álgebra debió haber surgido no después de la aritmética, sino antes (en la historia real del desarrollo matemático de los seres humanos, y no en la historia de los tratados matemáticos). Las correlaciones cuantitativas más simples que describe el álgebra, en la historia fueron concientizadas antes de que el hombre inventara el número y el cálculo, antes del cálculo él debió inventar las palabras “mayor”, “menor”, “igual”, “desigual”, etc. Precisamente, en estas palabras encontraron su expresión las correlaciones cuantitativas más generales entre las cosas, los fenómenos, los sucesos.

La enseñanza de la matemática (el desarrollo de la capacidad matemática) debe comenzar también desde el verdadero “inicio”, con la orientación correcta del hombre en el plano cuantitativo de la realidad, y no con el número, que representa en sí solo una forma posterior y, por ello, más compleja de expresión de la cantidad.

Significa que se debe comenzar por acciones que destaquen para el hombre este plano cuantitativo de análisis circundante, para luego llegar al número como una forma desarrollada de expresar la cantidad como una abstracción intelectual más tardía y compleja. En tanto, la aceptación de la metódica que sigue formalmente el principio de coincidencia de lo lógico y lo histórico, en esencia, se construye, precisamente, a despecho de éste.

A los conceptos de número y cálculo deben anteponerse los conceptos que pueden ser desarrollados y asimilados antes que el número y el conteo, porque tienen

un carácter más general y por eso son más simples, si hablamos de los medios con ayuda de los cuales se fijan estos conceptos más generales y sencillos. Esos no son las cifras, sino los signos que hace muchísimo utiliza el álgebra, los signos de igualdad, desigualdad, los signos de "mayor que" "menor que". Todos estos signos significan la relación de magnitud, sin importar cuál, expresadas unos en números, espaciales-geométricos o temporales, relaciones de magnitud en general. De por sí, es comprensible que la representación sobre la magnitud apareció en los seres humanos en la historia del pensamiento antes que la habilidad de medir estas magnitudes por uno u otro método y expresarlas en número.

El inicio del análisis matemático del mundo por los seres humanos fue el hábito de separar de toda la diversidad de cualidades percibidas sensorialmente de las cosas especialmente solo una: su magnitud y, luego, la habilidad de comparar las cosas solo como magnitud. Más tarde, necesariamente, surgió la interrogante ¿y cuánto precisamente es mayor o menor una magnitud que otra?

Aquí surgió la necesidad del número y el cálculo y los propios números y las cuentas. El número tuvo para el hombre desde el propio inicio un sentido plenamente concreto, práctico-material.

En intento definido de construir el proceso de enseñanza apoyándose en tal comprensión se puede observar, por ejemplo, en el trabajo de D. B. Elkonin y V. V. Davidov, llevado a cabo en uno de los laboratorios del Instituto de Psicología de la Academia de Ciencias Pedagógicas, de la RSFSR. Aquí decidieron comenzar el desarrollo lógico del niño en la esfera de la matemática partiendo de descubrir las relaciones lógicas y abstractas de las magnitudes. El niño escribió estas relaciones en el libro con la ayuda de los signos "mayor que", "menor que", "igual a", "desigual".

A los niños los enseñan a orientarse en el plano de las cantidades no con razonamientos abstractos, sino con las situaciones más reales y comprensibles que pueda haber: "igualando" varitas, "completando" tornillos con tuercas, cajas con lápices, etc. Para el niño esto es comprensible o interesante. Para la inteligencia del niño esto es un entrenamiento en la separación independiente del aspecto cuantitativo, matemático de las cosas reales del mundo circundante. Y solo sobre esta base se introduce el número como un modo particular, más concreto, de expresión de las magnitudes y su interrelación. Luego de esto, el niño no responde irreflexivamente a las preguntas ¿Cuánto? (cuando le muestran una, dos cosas singulares), con la palabra "uno", "dos", etc. Él, previamente, se informa: ¿y cuantos qué? Y esto es una muestra de que el niño piensa, y piensa concretamente, y no opera irreflexivamente con términos abstractos, ajenos a él. Y a él le responden a su pregunta "yo pregunto, cuantas cosas hay aquí", al responder: "una", si a él le dicen: "¿cuántos metros mide?", él responde: "dos", "aproximadamente dos" o dirá: "es necesario medirlo". Eso significaría que en el niño se han educado de una vez dos importantes cualidades del intelecto: en primer lugar, la habilidad de relacionarse correctamente con la pregunta: "¿cuánto?" Y la habilidad de hacer preguntas que puntualicen la tarea, a tal punto que sea posible una respuesta exacta y de un significado único; y, en segundo lugar: la habilidad de hacer corresponder correctamente al signo numérico con la realidad en su aspecto matemático.

En la clase experimental del laboratorio la mayoría de los niños se relacionan con las clases de matemática como un juego interesante y atractivo, que exige imaginación entenderlas, ingeniosidad, como un juego que produce satisfacción. Aquí la mayoría y no la minoría de los niños resultan entendedores de la esencia del asunto.

Ya en la escuela primaria los niños conocen las igualdades algebraicas, en ellos se forman hábitos de pensamiento matemático, sobre la base de los cuales la propia técnica se asimila como algo no complejo y que no exige un estudio especial, como un producto colateral del proceso docente, se asimila como una medicina dentro de un bombón –esa misma medicina amarga que en las clases, según la metódica aceptada, el niño traga con dificultad, con aborrecimiento.

Solo es realmente efectiva una enseñanza en que el intelecto del niño vaya no de las particularidades evidentes a lo abstracto general –ya que esta es una vía completamente antinatural e infructuosa–, sino aquella que lo conduce de lo realmente universal (abstracto) a lo particular abarcador de sus particularidades, es decir, a lo concreto. Entonces, enseñan a pensar y no a repetir palabras ajenas, ya sea las palabras "uno", "dos", o "cosa", "verbo"…

Solo entonces le muestran al niño la propia realidad material de los conceptos matemáticos, y no su mal sustituto, fijadas en las palabras "uno", "dos", "millón", "millas".

En ese caso, desarrollan verdaderamente en el niño el pensamiento matemático y no le "machacan" en su cerebro palabras abstractas, recetas, esquemas estandarizados de "soluciones tipo", que después él no puede "utilizar" de ninguna manera.

Ante el niño enseñado sobre la base de tales principios didácticos, en general, no se plantea la tarea de cómo emplear lo asimilado (los conocimientos generales adquiridos) en la vida, en la realidad; este conocimiento general es para él, desde el comienzo, no otra cosa que la propia realidad, reflejada en sus rasgos esenciales, en conceptos.

***

Aquel lector pedagogo que esperaba encontrar en este artículo una respuesta preparada, una receta detalladamente elaborada a la pregunta: "¿cómo enseñar a pensar?", quedará, sin duda, decepcionado; todo esto se dice en términos demasiado generales, incluso si es así ciertamente.

Es perfectamente justo: la filosofía no puede ofrecer al pedagogo receta preparada alguna. Para llevar los mencionados principios hasta tal grado de concreción en que sean directamente aplicados a la práctica pedagógica, es necesario todavía desplegar mucho trabajo. Es necesario emplear muchos esfuerzos de los filósofos-lógicos, de los pedagogos, de los psicólogos, de los especialistas en matemática, física, en lingüística.

Un filósofo solo no puede resolver esta tarea, de la misma forma que no puede resolverla solo un pedagogo.

Todo el que quiera enseñar a pensar, debe aprender y saber pensar, debe aprender y saber pensar él mismo. Y esto significa que debe saber aplicar a su tarea concreta los principios teóricos generales –en particular, los principios filosóficos generales–, y no esperar que alguien haga esto por él y le traiga una receta didáctica ya preparada que lo libere del ulterior trabajo intelectual, de la necesidad de pensar. Incluso, la mayor y más elaborada de las didácticas no libra al pedagogo de esta necesidad. De todas formas, entre los planteamientos generales y las situaciones pedagógicas individuales e irrepetibles se conserva un intervalo. Y superar este intervalo será solo en las fuerzas de un pedagogo pensante.

Ninguna didáctica ayudará al hombre-máquina indiferente, al pedagogo acostumbrado a pensar por patrones, por "estándares" por una recta rigurosamente programada en su cabeza.

No se puede enseñar a otro a hacer aquello que uno mismo no sabe. "La escuela debe enseñar a pensar", esto

significa que el pedagogo debe, ante todo, aprender a pensar.

Pensar al nivel de la cultura espiritual contemporánea. Aprender a pensar de Marx, de Engels y de Lenin es el deber de cada pedagogo que desee enseñar a pensar a sus educandos.

La habilidad de pensar creadoramente es también imposible sin una desarrollada capacidad para la ingeniosidad y la fantasía. También ellas se educan en los seres humanos con un gran arte. Es necesario recordar esto cuando se habla acerca de los niños. Esta es una cuestión relacionada con todo lo que se habló arriba, pero es una cuestión especial y grande.

Una contribución al debate sobre la educación escolar (1964).

Original: К дискуссии о школьном образовании.
Fuente: *Journal of Russian and East European Psychology*, vol. 45, no. 4, pp. 50–55.
Traducción al castellano del inglés: Louk.

En los últimos años, la prensa científica general y especializada ha publicado un sinfín de artículos, respuestas, resúmenes y similares, todos ellos dedicados a un único tema: qué hacer con nuestros hijos, qué y cómo enseñarles, cómo educarlos. La escuela, por supuesto, es una institución social de vital importancia, pero esa no es la única razón para derramar tanta tinta de imprenta, ni explica por qué tantos estudiosos que no tienen ningún vínculo directo con las escuelas les dan consejos, recomendaciones e instrucciones. Una explosión de opiniones, una avalancha de buenas intenciones. He revisado muchas de ellas. Es difícil no estar de acuerdo con muchas de ellas de entrada. ¿Es perjudicial el empollar? Por supuesto que es perjudicial; por supuesto que deberíamos empujar a los niños a pensar de forma independiente, a hacer uso de sus reservas de conocimiento. Pero, se pregunta otro, no podemos olvidar la necesidad de que construyan esas reservas de conocimiento en sus cabezas. Por supuesto que no podemos, por supuesto que tienen que almacenar conocimientos para recordarlos, incluso si eso significa empollar.

Y esto también es absolutamente cierto. Debemos hacer todo lo posible para fomentar la autoactividad del niño, su iniciativa, sus intereses. Pero —el oponente objeta— al mismo tiempo no debemos socavar el papel del

profesor, su autoridad. El sistema de horarios obligatorios se adapta mal al fomento de la autoactividad intelectual. Han experimentado y arruinado las escuelas.

No se puede desterrar a Pushkin de las escuelas. Un libro de texto apenas puede transmitir la belleza y el significado de su poesía. No hay necesidad de libros de texto.

Es necesario leer al propio Pushkin. Sin embargo, si Pushkin se puede leer en casa, ¿por qué dedicar el tiempo de clase a él? Es mejor utilizarlo para el estudio de ciencias serias: ¡matemáticas, física, química!

"¡Permítame!", responde el honrado académico. "Nuestro ideal no es la *Realschüle*, sino la escuela que imparte educación general y produce personas íntegras y plenamente desarrolladas. Es muy peligroso ceder a la presión de la era tecnológica. Resultará perjudicial para la propia física, las matemáticas y la química". "En absoluto", replica el matemático. "Las propias matemáticas incorporan valores morales y estéticos".

No presento una lista indicando las fuentes. Creo que esto es superfluo, y todos reconocerán en lo anterior una recapitulación más o menos detallada del cúmulo de opiniones expresadas en los últimos meses.

Así que la rueda gira. Podría ceder al deseo de poner otro radio en la rueda. Pero ¡basta! ¿No es hora de intentar comprender qué ha provocado esta erupción de pensamiento sobre las escuelas y cómo puede ser que todo el mundo tenga razón? ¿No está la verdad aproximada en evitar los "extremos" y combinarlos de forma sobria, racional y armoniosa?

Esto es lo que suelen decir los "resúmenes". Reconociendo la "verdad relativa" de cada tesis y antítesis, el autor del resumen establece una síntesis dentro de la cual se conserva el "núcleo racional" de cada opinión y se

elimina la "exageración" más allá de los límites de lo razonable y permisible.

No quiero componer un resumen, especialmente de acuerdo con esta receta. Creo que sólo la vida misma encontrará una síntesis final. Me limitaré a exponer algunos puntos sobre cómo los problemas de la vida real obligan a decenas de personas a expresar decenas de opiniones diferentes. Sólo partiendo de estos problemas podremos determinar quién tiene razón y quién no, sin pretender seguir la sabiduría de Salomón.

Empecemos por lo que es "generalmente conocido". Se están produciendo cambios fundamentales en el modo de actividad vital de las personas. Se están produciendo la automatización, la informatización y la matematización de la ciencia y la tecnología. Las exigencias al ser humano como componente de la producción están cambiando. Algunas habilidades y destrezas están siendo desplazadas por las máquinas, que hacen lo mismo mejor y más rápido que el ser humano. Otras, por el contrario, están resultando insuficientemente desarrolladas y exigen un cuidado especial: por ejemplo, la capacidad de ejercer un control racional sobre una tecnología de máquinas enormemente ampliada. Esto ya es cierto hoy en día. Mañana todas las tendencias impondrán los mismos requisitos de forma aún más aguda.

Y las escuelas forman a las personas que vivirán mañana. En el ámbito de la teoría, la cuestión de la escuela de hoy sólo puede resolverse correctamente desde las posiciones de mañana, no desde las de hoy. Tales son las condiciones de nuestra tarea, de nuestro problema.

No podemos tratar de imaginar el "modelo" de ese mañana en detalle. Sólo podemos imaginar los contornos generales, que son visibles incluso hoy en forma de tendencias básicas. Es especialmente importante imaginar con la mayor claridad posible todas las tendencias reales

del desarrollo de hoy y de mañana (todas y no sólo algunas de ellas).

¿Está creciendo el papel de las matemáticas? Es evidente. ¿Debe el ser humano de mañana conocer las matemáticas? Debe hacerlo, mejor de lo que las conoce hoy. ¿Crece la responsabilidad moral del ser humano por las consecuencias de las innovaciones tecnológicas que son igualmente capaces de beneficiar al hombre y de traerle innumerables desgracias? Sí. Basta recordar los problemas que ya han surgido en relación con la energía nuclear. ¿Crece el papel de las ciencias sociales en este sentido? Inconmensurablemente. ¿El ser humano de mañana tendrá que entender los problemas sociales mejor que hoy? Sí, lo hará. De lo contrario, las cosas le irán muy mal, tanto que ninguna matemática le salvará.

¿Se está especializando el individuo? Sí, así es. ¿Hay una necesidad creciente de un contrapeso en forma de cultura general? Sí, la hay.

Pero aquí, al parecer, vuelvo a caer en la misma antitética sobre la que he ironizado. Debe esto, debe aquello, debe lo otro... Esto seguramente debe asustar a una persona, especialmente a un niño de ocho años. Entonces, ¿cuál es la salida? ¿Imaginamos al ser humano de mañana como un enciclopedista, como una enciclopedia ambulante de todos los conocimientos y habilidades? Seguramente es inviable.

¿Seguimos avanzando por el camino de la especialización, convirtiendo a cada persona en un estrecho —y cada vez más estrecho— especialista, consolándonos con la idea de que sólo son todas las personas "juntas" las que forman el Ser Humano con mayúscula? ¿Que compensarán los defectos de los demás? ¿Que millones de cretinos especializados [NdT: del alemán *Fachidioten*] constituirán juntos una persona de brillante desarrollo integral? Y esto es sólo un problema actual proyectado hacia el futuro. Un hecho es un hecho: las exigencias

actuales, agudas y directas, de la "inserción" del ser humano en la producción de la vida material y espiritual de la sociedad exigen su "fragmentación", el desdoblamiento de sus capacidades. Esto es un hecho. Un hecho del que se dan cuenta quienes quieren someter a las escuelas al mismo proceso, de modo que una escuela forme a matemáticos, otra a operadores de máquinas, una tercera a vendedores y una cuarta a intérpretes de lengua inglesa.

Pero también esto, por desgracia, es inviable. ¿Por qué? Porque en cada una de estas profesiones se da el mismo proceso. Porque una formación que hoy se llama "matemática", mañana parecerá tan "general" que sus productos serán considerados como excéntricos anticuados que pretenden abarcar lo que no se puede abarcar. Mañana, los "matemáticos" de hoy serán denunciados como "utópicos humanistas"; se dirá que deberían haberse construido antes escuelas más especializadas —escuelas para la formación de topólogos, teóricos de conjuntos, lógicos matemáticos, etc. — y que en los años 60 se enseñó a los "topólogos" una gran cantidad de material superfluo, incluyendo por alguna razón "números" y "aritmética".

¿Y qué pasa si mañana ese estrecho subcampo de las matemáticas para el que se ha formado una persona desaparece por completo? Tendrá que jubilarse con una pensión. ¿Volver a formarlo? A los cuarenta años, o incluso a los veinte, ya es demasiado tarde para reciclar a un "especialista estrecho". Y si se le vuelve a formar, costará tanto que con el mismo dinero se podría haber formado a cinco nuevos especialistas aún más estrechos.

¿Puede incluso el matemático más previsor decir qué partes de los conocimientos que se enseñan actualmente seguirán siendo necesarias para una persona en los años 80, cuáles conservarán el nombre de "ciencia" y cuáles quedarán relegadas al archivo o al museo?

La verdadera contradicción que está obligada a resolver no sólo dentro de la educación "matemática", sino en su

forma general, es la de la relación entre el conocimiento "general" y el "especial" y, en última instancia, entre la persona "general" y la "especial", entre el generalista y el especialista.

Es esta contradicción entre lo general y lo especial o particular la que subyace al problema de la "educación general y especial". No es un problema nuevo. La novedad consiste únicamente en que este problema se resuelve ahora no sólo sobre el papel, no mediante operaciones con términos, sino sobre personas vivas. En el papel se puede cometer un error. Cometer un error en personas vivas es una tragedia.

Eso hace que sea aún más importante que preveamos la posibilidad de errores primero sobre el papel e intentemos resolver el problema correctamente sobre el papel antes de empezar a experimentar sobre el alma viva. Y de esto somos testigos ahora.

La discusión sobre la educación escolar, en última instancia, se reduce a este punto fatídico. Hoy la discusión es de carácter teórico. Mañana será una cuestión de vida o muerte para el individuo. Para todos y cada uno de los individuos.

Lo general y lo particular o especializado: ¿cómo debemos entender esto? Aquí hay un choque inmediato entre dos lógicas diferentes e irreconciliables, entre dos filosofías. Dos formas de entender lo "general" y lo "particular" que no pueden conciliarse en un juicio ecléctico y sintético: "ambos son importantes", tanto la educación "general" como la "especializada".

Habiendo elegido una de estas lógicas, no tenemos derecho a razonar de esta manera y estamos obligados a decir claramente cuál de las dos preferimos. Evitando prevaricar ante la ciencia, la lógica y mi propia conciencia, estoy obligado a decir que si me veo obligado a elegir entre lo "general" y lo "especial" estoy categóricamente a favor de lo general. Estoy a favor del desarrollo amplio e integral

de la educación general. Y estoy categóricamente en contra de la "educación especializada" si se convierte en la antítesis de la "educación general".

¿Qué es lo "general", tanto en el hombre mismo como en cada sistema de conocimiento, habilidad y destreza? No es una charla sobre esto, sobre aquello y, en general, sobre nada. No es un conocimiento sobre muchas cosas. Es un método especial para dominar lo "especial". Es la capacidad de ver en lo "especial" mismo el "embrión" de todos los demás rasgos y características "especiales" en el marco de una solución a este problema general.

Y una solución teórica a la cuestión de la educación escolar presupone una solución clara a esta cuestión central del día. O bien se considera la profundización de la especialización profesional y de la "educación vocacional" como una tendencia duradera y dominante de la cultura mundial que tiene sus raíces en las exigencias de la "tecnología", o bien se considera como una tendencia asociada al modo transitorio mercantil-capitalista de la división del trabajo y de las capacidades entre individuos, clases y categorías de individuos.

En el primer caso, se exigirá que se intensifique la "especialización" de la educación. Primero se planearán escuelas especiales de "matemáticas", a las que luego se sumarán escuelas especiales de "política", cuya misión será formar una casta de "administradores".

En el segundo caso, se defenderá el principio de lo general, de la más genuina, amplia y profunda educación general para todos. Y sobre esta base se planearán algunas escuelas "especiales" no sólo para grandes y pequeñas categorías de personas sino también para cada individuo.

O bien se toma la "especialización" sobre la base de la más amplia educación general, es decir, ante todo en las ciencias dedicadas al ser humano, a sus relaciones mutuas y a su "naturaleza", o bien se considerara la educación "general" como un apéndice de la educación "especial".

En el segundo caso, el sistema de educación escolar más consistentemente ideado y prácticamente elaborado es el inglés, que incluso algunos conservadores moderados denuncian como antidemocrático. Sería mejor que no se siguiera este principio. Pero si se quiere una educación realmente general como base y condición para el perfeccionamiento en el campo de la "estrecha" especialización profesional del individuo, entonces hay que ocuparse de crear un nuevo tipo de educación general.

Hasta la fecha, no existen modelos de este tipo de educación ni en Gran Bretaña ni en Estados Unidos. Aquí estamos obligados, lo queramos o no, a ser pioneros tanto en la teoría como en la práctica, creadores y no imitadores.

Una contribución sobre la cuestión del concepto de "actividad" y su importancia para la pedagogía (1971).

Original: К вопросу о понятии «деятельность» и его значении для педагогики.
Fuente: *Journal of Russian and East European Psychology*, vol. 45, no. 4, pp. 69–74.
Traducción al castellano del inglés: Louk.

El debate planteado en las páginas de la revista Voprosy filosofii por A.N. Leontiev me parece no sólo muy oportuno, sino también muy bien dirigido. Así que me gustaría considerar el hecho de que la aparición de los artículos de A.N. y la creación de nuestro seminario se produjeran al mismo tiempo como una feliz coincidencia.

Evidentemente, el concepto de actividad es, en efecto, el concepto clave que permite aunar los esfuerzos de pedagogos, psicólogos y filósofos para llevar a cabo la tarea central de todo nuestro sistema educativo: organizarlo sobre la base de un sistema claro de ideas teóricas. Me parece que este concepto puede compararse a un cristal fundido en la solución sobresaturada de nuestro pensamiento pedagógico.

La necesidad de crear un sistema único de fundamentos teóricos para la organización del trabajo docente-educativo en nuestras escuelas es, en efecto, muy aguda, muy urgente. El signo más fiable de la tensión de la situación es la rapidez con la que últimamente surgen y desaparecen "epicentros" en la atmósfera de nuestro pensamiento pedagógico, puntos de atracción en torno a los cuales comienzan a reunirse inmediatamente los simpatizantes. Ahora es la idea de la "enseñanza programada", ahora la

"pedagogía genética", ahora la "enseñanza evolutiva", y ahora la "cibernética", la "teoría de la información" y otras tendencias de moda similares.

En ningún caso estos entusiasmos desaparecen sin dejar rastro: se absorben de buen grado, incluso con avidez. Basta con hojear cualquier guía de pedagogía escrita en los últimos años para descubrir las huellas de todos los entusiasmos efímeros, algo así como una tarta de capas o un corte transversal de estratos geológicos.

¿Qué no encontrará allí? Retroalimentación externa y programas de diversificación, se habla de los factores genéticos que subyacen a la capacidad y del papel del entorno, y del papel de las organizaciones de la Liga de la Juventud Comunista (*Komsomol*).

Por supuesto, también se habla de la importancia de la "actividad", de la importancia de la actividad independiente en el curso del dominio del material. A veces incluso se habla mucho, y a primera vista parece que lo que se dice es correcto.

Sin embargo, de hecho, esta charla sigue siendo un fragmento entre otros: su eliminación no afectaría en lo más mínimo al resto del cuadro. Pero esto sólo demuestra que el proceso de educación (y de crianza) se entiende aislado de cualquier conexión con la característica principal de la relación específicamente humana con el mundo y con otras personas, con lo que hizo y hace que un ser humano sea un ser humano, con el proceso de cambio de la naturaleza, con la actividad orientada al objeto en el sentido más serio de esta expresión.

En forma general, esto ya se ha dicho con suficiente claridad. Y no se trata, evidentemente, de repetirlo una vez más en forma general. Por lo tanto, trataré de analizar un problema pedagógico muy conocido que causa muchos problemas a nuestras escuelas, tanto superiores como secundarias. Y que, tal vez, les cause cada vez más problemas a medida que pase el tiempo.

Tengo a la vista el problema que ordinariamente se denomina de aplicación del conocimiento a la vida o en la "práctica". No hace falta demostrar, creo, que se trata de un problema doloroso. Es, además, un problema que requiere una solución fundamental, una solución teórica y práctica.

¿Existe tal problema? Sí. A menudo —y más a menudo de lo que parece— el graduado de nuestro sistema educativo no sabe aplicar los conocimientos que ha adquirido en la escuela a la hora de solucionar las tareas y problemas a los que tiene que enfrentarse fuera de los muros de la escuela. La situación es absurda: una persona sabe que es necesario actuar de acuerdo con la ciencia y, sin embargo, actúa como si no lo supiera. Y esto no es porque no quiera actuar de acuerdo con la ciencia, sino porque es incapaz de hacerlo.

Un fenómeno bastante extraño, si se piensa en ello. En efecto, el conocimiento parece estar ahí, el objeto al que hay que aplicar este conocimiento está a mano, y hay un deseo ardiente de aplicarlo, pero por alguna razón el conocimiento no se "aplica".

De ahí surge la idea de que entre todas las habilidades y "destrezas" humanas debe haber una habilidad especial que es distinta del conocimiento mismo: la capacidad de "aplicar" el conocimiento que se posee.

Y surge la pregunta: ¿se puede aprender y enseñar esta habilidad especial? Si esta habilidad especial puede enseñarse, esto significa que existe (o debería existir) un tipo especial de actividad: la actividad de correlacionar el conocimiento con su objeto (de ponerlos en relación mutua). Esto significa que deben existir "reglas" especiales, de acuerdo con las cuales se realiza esta actividad.

Así, la gente empieza a buscar y formular reglas para correlacionar el conocimiento con su objeto o, más exactamente, para correlacionar las fórmulas teóricas generales con las situaciones directas relacionadas con el

objeto. Empiezan a clasificar los errores típicos que se cometen en el curso de esta actividad con el fin de advertir sobre estos errores típicos.

No se dan cuenta de que el problema que intentan resolver es insoluble en principio, en su propia esencia, y que la única solución al mismo puede ser hacer que el problema mismo sea imposible, de modo que no se plantee ni pueda plantearse. En otras palabras, la única manera de resolver este problema es eliminar las condiciones que lo originan.

La cuestión es que el "conocimiento" que todavía tiene que estar especialmente correlacionado con su objeto no es en absoluto un conocimiento como tal, sino sólo una ilusión, sólo un sustituto del conocimiento.

A este respecto, la distinción que Leontiev establece aquí entre "conocimiento" y "convicción" no me parece del todo precisa. La frontera, me parece, no pasa entre el conocimiento y la convicción, sino entre el conocimiento genuino y el conocimiento ilusorio. Es la diferencia entre el conocimiento del objeto y la familiaridad puramente formal, es decir, puramente verbal, con los términos, los símbolos, los signos y sus combinaciones, con las frases.

A veces, la palabra "conocimiento" se utiliza realmente para significar sólo esto último, es decir, el dominio del lenguaje de un campo particular del conocimiento, el dominio de su terminología y la capacidad de utilizar esta terminología.

Lo que tiene lugar aquí no es en absoluto el dominio del objeto del conocimiento (y el conocimiento no puede consistir en otra cosa que en esto), sino simplemente el dominio de frases sobre este objeto, simplemente el dominio de la cáscara verbal del conocimiento en lugar del conocimiento.

Aquí radica la raíz de esa ilusión de la que luego surge el peculiar y esencialmente absurdo e irracional problema

de "correlacionar" el conocimiento con su objeto. Este es un problema que por su propia naturaleza no tiene ni puede tener una solución racional.

Esto lo entendió muy bien un analista tan sutil como Immanuel Kant. Su *Crítica de la razón pura* contiene un análisis muy agudo de la situación que he descrito. La esencia de este análisis es la siguiente.

Si el conocimiento que una persona domina en la escuela consiste en un cierto agregado de conceptos, definiciones y fórmulas y sus combinaciones en juicios, deducciones y sistemas de deducciones, es decir, en una colección de reglas que constituyen la erudición profesional, entonces, aparte de esta colección de reglas queda otra tarea bastante especial para la actividad mental, a saber, la tarea de colocar casos individuales, particulares y especiales bajo estas reglas, la tarea de colocar lo especial bajo lo universal. Es aquí, por regla general, donde se produce la ruptura.

Esta capacidad, tal y como Kant define con bastante precisión su tarea especial, consiste en saber distinguir si un caso dado entra o no en una regla determinada. Kant llamó a esta capacidad especial el poder de juicio. Y es imposible, en principio, adquirir esta capacidad específica en forma de otra regla. Y por una razón muy sencilla: una regla —precisamente porque es una regla, es decir, algo general— requiere a su vez la orientación de la facultad de juicio, es decir, de la capacidad de distinguir si un caso dado de aplicación de la regla entra o no en la regla que hemos formulado para tal aplicación.

Y así resulta que, aunque el entendimiento es capaz de ser instruido, y de estar dotado de reglas, el juicio es un talento peculiar que sólo puede ser practicado, y no puede ser enseñado. Es la cualidad específica de la llamada mente-madre; y su carencia no puede ser subsanada por ninguna escuela. Porque aunque una abundancia de reglas tomadas de la perspicacia de otros puede, en efecto,

ofrecerse a un entendimiento limitado y, por así decirlo, injertarse en él, el poder de emplearlas correctamente debe pertenecer al propio aprendiz; y en ausencia de tal don natural, ninguna regla que se le pueda prescribir para este propósito puede asegurar que no se emplee mal.

La deficiencia en el juicio es justo lo que ordinariamente se llama estupidez, y para tal defecto no hay remedio. Una persona obtusa o de mente estrecha a la que no le falta nada más que un grado adecuado de comprensión y los conceptos apropiados para ello, puede ciertamente ser entrenada mediante el estudio, incluso hasta el punto de convertirse en erudita. Pero como tales personas suelen seguir careciendo de juicio, no es raro encontrar hombres cultos que en la aplicación de sus conocimientos científicos traicionan esa carencia original, que nunca puede ser subsanada. (vol. 3, pp. 217-29)

De esto se desprende directamente la conclusión de que el poder de juicio es una capacidad innata. Es indiferente que provenga de Dios o de la naturaleza. Si un niño nace con ella, puede y debe ser educado. Si no, ninguna educación, por muy refinada que sea, será de ayuda.

De ahí que la tradición que se desprende de este razonamiento de Kant divida tajantemente a las personas en dos categorías: las que actúan de acuerdo con reglas que se originan en la mente de otros y las que son capaces de derivar reglas de la experiencia y aplicarlas inteligentemente.

La mayoría de las personas, naturalmente, entran en la primera clase o categoría. Y las mentes de las personas de esta clase operan de acuerdo con esquemas que se asemejan más a los esquemas de acción de un animal entrenado que a las acciones de un ser humano. Una mente así actúa de acuerdo con esquemas de "reglas" formalmente dominadas y es incapaz de enfrentarse a una

tarea en la que la situación objetiva hace imposible actuar de acuerdo con un esquema dado de antemano.

Surge la pregunta: ¿hay alguna salida? La hay. Y la salida es muy sencilla en principio, aunque muy difícil de encontrar en términos de pedagogía concreta.

La salida es la siguiente. Todo el arte del pedagogo debe centrarse, desde el principio, no en la inculcación de reglas fijas consideradas como herramientas o instrumentos de acción, sino en la organización de las condiciones externas y objetivas en las que debe tener lugar la actividad de aprendizaje. En otras palabras, el pedagogo debe preocuparse en primer lugar por crear un sistema de condiciones de acción que imponga al alumno tal o cual método de acción.

Y cuando la acción se realiza, el pedagogo puede y debe sacar a la luz la regla o el esquema al que se ha obligado a cumplir esta acción. Entonces, esta regla puede y debe expresarse con palabras y signos. Entonces —y no antes— la regla puede ser llevada a la conciencia verbalizada. En este caso, el alumno ya es capaz de manejar el objeto en conformidad con los requisitos establecidos por la naturaleza del objeto, y no por una "regla" o esquema de acción dado de antemano e independientemente de la acción con el objeto.

Aquí tenemos una dialéctica muy curiosa y muy astuta.

Si se induce la capacidad de actuar de acuerdo con una regla por medio de una situación externa que requiere un determinado método de acción pero que existe fuera de la conciencia del alumno e independientemente de su voluntad, entonces el alumno dominará la regla como una forma (o método) subjetiva de acción con el objeto. Pero si se hace lo contrario, si se presenta la regla en la forma de "la regla como tal", es decir, como un esquema para la acción del sujeto, entonces el alumno no dominará la regla como un esquema para la acción subjetiva. La dominará precisamente como un esquema externo, como un objeto

junto a otros objetos, como una cosa que posee ciertas propiedades.

Consideremos, por ejemplo, una fórmula o un algoritmo. El alumno aprenderá a actuar con ellos de la misma manera que actúa con cualquier otra cosa externa. Tenemos aquí una paradoja psicológica: en ambos casos el pedagogo consigue un resultado exactamente opuesto al que pretendía. Si transmite una "regla" a través de la organización de la situación objetiva, es decir, no como una regla sino como un conjunto de condiciones externas de acción, entonces consigue el resultado deseado: la regla se domina como regla de actividad subjetiva.

Pero si presenta la regla precisamente como un esquema para la actividad subjetiva (como una secuencia de operaciones), entonces la regla es dominada como un objeto más, una cosa externa más con la que hay que producir acciones especiales —a saber, acciones para ponerla en una relación mutua especial con otra cosa.

Por esta razón, los pensadores que han tomado como punto de partida las dificultades puestas de manifiesto por Kant han insistido en que el modo subjetivo de acción con las cosas surge y toma forma única y exclusivamente en actos de actividad real con las cosas y no puede darse a priori como un esquema de acción. Para aprender a nadar hay que meterse en el agua, como le gustaba decir a Hegel.

Siempre que el punto de partida sea la acción real con un objeto, acompañada de la observación del método de acción ("reflexión"), la regla se domina directamente como una exigencia impuesta a la acción por el objeto, es decir, directamente en forma de cosa. El conocimiento aparece entonces para el estudiante precisamente como conocimiento de la cosa, y no como una estructura especial situada fuera de la cosa que todavía tiene que ser "aplicada" a esta cosa mediante la realización de algún tipo de acciones especiales.

Se trata de una reorientación mental muy seria de la personalidad, que conlleva un tipo de relación mental muy diferente tanto con el conocimiento como con el objeto.

En un caso, el estudiante encuentra ante sí, por así decirlo, dos objetos que se ve obligado a relacionar de alguna manera entre sí, permaneciendo separado de ambos.

En el otro caso, encuentra ante sí un solo objeto, porque desde el principio se fusiona con el otro objeto (con el conocimiento). Esto ocurre porque surge como sujeto de la acción con el objeto, como conocimiento personificado, como conocimiento que tiene relación mutua directa con las cosas, como conocimiento de las cosas. Y no como conocimiento de las frases que otros han usado en referencia a estas cosas.

Es aquí donde radica la fatídica diferencia. Una persona ve y conoce un objeto mucho más raramente de lo que imagina. Por lo general, en un objeto sólo ve lo que conoce por las palabras de otras personas, porque en esencia no se encuentra con el objeto mismo. Porque no conoce el objeto, sino lo que ya se ha escrito sobre este objeto en libros, guías, instrucciones y libros de texto. Y al fin y al cabo, como se dice, son dos grandes diferencias.

Una contribución a la conversación sobre la educación estética (1974).

Original: К беседе об эстетическом воспитании.
Fuente: *Journal of Russian and East European Psychology*, vol. 45, no. 4, pp. 81–84.
Traducción al castellano del inglés: Louk.

1. Para recapitular brevemente. La educación estética está relacionada sobre todo con el desarrollo del poder de la imaginación, entendida no como la capacidad de idear lo que no existe, sino como la capacidad (habilidad) de ver lo que existe, lo que está ante los ojos. Y esto no es una habilidad innata sino adquirida, con diferentes niveles de desarrollo. La capacidad de ver lo que de hecho existe no es ni un ápice más común que la capacidad de pensar de forma sutil y profunda. Como dijo Goethe: "¿Qué es lo más difícil del mundo? Ver con los propios ojos lo que se tiene delante".

Una persona que carece de imaginación —más exactamente, que tiene una imaginación poco desarrollada— ve en el mundo que le rodea sólo lo que ya conoce de antemano, lo que está registrado en forma verbal en su conciencia, en su mente.

Porque, muy a menudo, la situación concreta real con la que se encuentra una persona no es para ella un objeto de examen atento, sino simplemente un desencadenante externo que activa en su conciencia estereotipos verbales ya hechos. Por eso no es interesante escuchar el informe verbal de esa persona sobre lo que ha visto. Simplemente repite lo que ya hemos oído miles de veces; no nos dirá nada nuevo, aunque de hecho puede haber sido testigo de un acontecimiento muy interesante e inusual. De una persona así se dice: miró pero no vio. Y esto significa que

en el caso dado el poder de la imaginación está subdesarrollado.

2. En una de sus notas, el poeta B. Pasternak formuló una observación a primera vista muy sorprendente, pero en realidad muy profunda: "El tirano es un hombre carente de imaginación". Aquí tenía en cuenta, por supuesto, no sólo al "tirano" en el sentido político directo, en el sentido del gobernante despótico (aunque la afirmación se aplica también a él). Se puede ser tirano en la familia, en relación con los animales, e incluso en relación con la llamada naturaleza muerta: el bosque, el agua, los recursos minerales.

Lo importante es que en todos los casos el tirano trata de imponer al mundo que le rodea su propia voluntad egoísta. Y suele hacerlo no por mala intención, sino simplemente porque ese personaje es incapaz de "ponerse en el lugar del otro", de imaginar las consecuencias reales de su intervención activa en el curso de los acontecimientos. Así que se abre paso en la realidad como una apisonadora hasta el momento en que, o bien se empantana en una resistencia que no puede superar, o bien se rompe el cuello.

3. El poder de la imaginación puede definirse, por tanto, como la capacidad de ver las cosas a través de los ojos de otra persona (sin, por supuesto, convertirse en ella en la realidad), a través de los ojos de todas las demás personas, a través de los ojos de la humanidad, y de ver no desde el punto de vista de los intereses, necesidades y deseos individuales, sino desde el punto de vista de los intereses a largo plazo de la "especie" humana.

En este sentido, el poder de la imaginación desarrollado estéticamente está relacionado con el misterioso sentimiento de la belleza que siempre ha dado tantos

problemas a la estética y la filosofía teóricas. Pero hay una solución al rompecabezas.

Kant ya entendía el sentimiento de belleza como un tipo peculiar de sentimiento de armonía de las partes con el todo y, en última instancia, con el objetivo supremo del desarrollo humano: la cultura humana. Formalmente, definió la belleza como la sensación de conformidad con la meta sin el concepto de ningún tipo de meta definida, es decir, como la sensación de conformidad con la meta en general, de conformidad con la meta suprema.

Desarrollando el núcleo racional de esta comprensión, Marx formuló el secreto del sentimiento de belleza de manera más definida, mostrando que este sentimiento surge sobre la base de una relación específicamente humana con el mundo exterior y con la sustancia de la naturaleza. En sus *Manuscritos económicos y filosóficos* (1844), declaró:

> Los animales sólo producen según las normas y necesidades de la especie a la que pertenecen, mientras que el ser humano es capaz de producir libremente —es decir, sin estar atado de antemano por su propia organización biológica-fisiológica— según las normas de cada especie y de aplicar a cada objeto su norma inherente; por lo tanto, el ser humano también produce de acuerdo con las leyes de la belleza.

Este punto es, sin duda, crucial tanto para el problema de la belleza como para el de la esencia de la "educación estética". El sentimiento de la belleza está, en efecto, relacionado con la capacidad específicamente humana de acercarse a cada objeto no con esquemas establecidos de antemano sino con una capacidad desarrollada de contar cada vez con el carácter del material de trabajo (con su forma y medida), que es siempre nuevo, particular y único.

El sentimiento de la belleza entra aquí como uno de los mecanismos mentales más importantes característicos de la actividad vital verdaderamente humana, en cualquier ámbito especial en el que se desarrolle esta actividad vital, un criterio del carácter humano de la relación de un individuo con un objeto, ya sea en las matemáticas o en la política, en la industria o en la vida cotidiana.

A modo de conclusión, permítanme citar otra definición muy seria y profunda de la esencia de la educación estética: "La verdadera educación estética es el aprendizaje severo del género humano a partir de la experiencia de su actividad productiva" (*Manuscritos económicos y filosóficos*, 1844).

Así entendida, la educación estética tiene la más directa relación con una multitud de problemas. Consideremos, por ejemplo, el problema de la educación en el internacionalismo. Porque, de palabra, cada uno de nosotros sabe que todos los pueblos (grupos étnicos) del mundo tienen los mismos derechos, que todos tienen derecho al desarrollo cultural, económico y político, etc., etc. Pero en la práctica la situación no es tan buena en este sentido. En todas partes nos encontramos con una falta de comprensión elemental de la psicología específica de uno u otro grupo étnico: mucha gente está acostumbrada a juzgar todo según sus propios criterios. A menudo falta el poder de imaginación necesario para apreciar el punto de vista de los que pertenecen a otro grupo étnico, para mirar las cosas a través de sus ojos. Y esto conduce muy a menudo a malentendidos políticos y a otras consecuencias muy desafortunadas. Apenas es necesario demostrar que un enorme papel en la solución de este problema puede y debe ser desempeñado precisamente por el arte.

O pensemos en un intercambio económico del que me enteré hace poco. Un grupo de industriales japoneses había venido a Moscú, y en el transcurso de la conversación mencionaron por casualidad que en el Japón de la

posguerra las escuelas primarias habían dado la máxima prioridad a la educación estética en términos de horas de enseñanza, alcance del plan de estudios y dotación económica. ¿Por qué? "Es muy sencillo", respondió un gran empresario muy brillante, director de una gran empresa japonesa, uno de los jefes de la economía japonesa de posguerra. "Nuestro trabajador puede distinguir 700 tonos de color, mientras que el suyo sólo puede distinguir 7. Por eso estamos encantados de darles licencias y tecnología y ustedes no podrán hacer nada con esa tecnología. Lo mismo con los receptores de transistores. Su trabajador no posee la imaginación espacial necesaria para montarlos, la capacidad de proyectar un diagrama dibujado en dos dimensiones en las tres dimensiones del espacio".

Digo todo esto para sugerirles una visión algo más amplia de la tarea y la esencia de la educación estética. El canto, el dibujo, la literatura, las artes plásticas: todos ellos son medios, meramente medios para el desarrollo de una capacidad universal como es la imaginación productiva, orientada hacia el sentimiento de la belleza, hacia un sentimiento que permite a las personas, inmediatamente y sin largas reflexiones, desarrollar con seguridad la belleza y la fealdad, el dominio de la materia libre de los caprichos del individuo. Así entendida, la educación estética aparece como un componente necesario de toda creatividad, de toda relación creativo-humana con el mundo circundante.

Contribución a una conversación sobre Mescheryakov (1975).

Original: К разговору о Мещерякове.
Fuente: *Journal of Russian and East European Psychology*, vol. 45, no. 4, pp. 85–94.
Traducción al castellano del inglés: Louk.

Pensando en mi plan para la charla de hoy, intenté primero exponer brevemente las principales conclusiones teóricas que se derivan naturalmente de la enorme cantidad de material que se ha acumulado en los archivos del Laboratorio Sokolianksi [en el Instituto de Educación Rehabilitadora]. Sin embargo, al tratar de armar tal plan, rápidamente comprendí que no sacaría nada que valiera la pena de este material. No conseguiría nada que valiera la pena porque el material es demasiado rico y complejo, demasiado polifacético. Intentaría hablar de todo lo que aún no manejo, y en el proceso arriesgaría perder el tiempo de esta ponencia en cosas que para ustedes no serían interesantes, dejando fuera precisamente aquellas cosas que despertarían su interés profesional. Especialmente teniendo en cuenta que algunas de mis conclusiones seguramente evoquen dudas y objeciones y, por tanto, darían lugar a discusiones sobre cuestiones de importancia secundaria.

Por ejemplo, tomemos la cuestión de la relación entre los factores sociales y biológicos en el surgimiento de la mente humana, una cuestión que ya es suficientemente confusa en nuestra literatura.

Por esa razón decidí no atarme de antemano a ningún plan rígido y no preparé una conferencia coherente con proposiciones que se apoyan en la anterior y que conducen

lógicamente a la siguiente, es decir, una conferencia rigurosamente pensada y académicamente pulida.

Me parece que para una primera aproximación sería mejor si me limitara a relatar más o menos sofisticadamente esas impresiones que adquirí durante los doce años que seguí el trabajo de Mescheryakov y de la escuela de internado de Zagorsk para niños sordo-ciegos. En cualquier caso, empezaré con un relato de este tipo con la esperanza de que las preguntas que provoque lleven nuestra conversación a un plano teórico más definido. Probablemente podré responder a unas preguntas y a otras no, al menos hoy, y de esa forma delimitaremos el terreno de nuestros intereses mutuos, el área de intersección entre los aspectos filosóficos y los psicológicos, el alcance de un diálogo interesante tanto para el psicólogo y el filósofo.

También quiero explicar por qué me interesé, como filósofo, en cosas que Mescheryakov me dijo cuando me lo encontré por casualidad en la calle (Lerner sobre la felicidad, N.K. con su pregunta: "en términos generales, ¿qué soy?", etcétera).

Y muy rápidamente saltó la evidencia: este trabajo, a primera vista poco especializado, es en realidad el menos interesante el menos interesante desde un punto de vista estrechamente defectológico[28]. La reacción de Vlasova es muy indicativa y, más importante, justificada: ¿por qué la gente está montando tanto alboroto los niños sordo-ciegos?

Sí, esto es una paradoja. En defensa de la tesis doctoral de Mescheryakov, D.B. Elkonin (o A.V. Zaporozhets, no recuerdo cuál) habló de un "sincrofasotrón [N.d.T.: acelerador de partículas] para las ciencias humanas",

---

[28] La defectología consiste en la educación y entrenamiento de niños con hándicaps iniciales. Véase el informe de L. Vygotksi *Los problemas fundamentales de la defectología contemporánea* (1929), para el Instituto de Pedagogía científica de la UEM.

mientras que el académico N.N. Semenov (que había hecho mucho por ayudar a A.I.) afirmó que antes de esta tesis jamás habría pensado que un "experimento puro" era posible en psicología; "puro" en el mismo sentido que en química o física.

Cuanto más me acercaba a la obra de Mescheryakov más fuerte crecía mi convicción de que la ceguera-sordera como tal no creaba ni un solo problema (aparte, claro, de los problemas puramente técnicos de importancia secundaria) que no fuera de psicología general. La única circunstancia específica de la ceguera-sordera es que aquí todas estas dificultades son cien veces más acuciantes y, por lo tanto, obligan literalmente al investigador a plantarlos de la forma más aguda, clara y teóricamente pensada (es decir, competente) que sea posible. Y plantear un problema de forma aguda y clara es estar a medio camino de resolverlo.

De primeras, Mescheryakov fue forzado a plantear, y luego resolver, la pregunta fundamental: ¿qué es la mente humana? Lo que necesitaba, por supuesto, no era una definición pulida de forma pedante y casi científica sino un concepto, es decir, una comprensión de la esencia de la cuestión. En términos prácticos, esto significaba trazar claramente el límite entre la mente animal y la mente humana, señalando dónde comienza esta, lo que la constituye, su forma elemental de la que más tarde se despliegan, como un roble a partir de una bellota, todas las riquezas de la mente humana hasta sus niveles más elevados y refinados.

El material inicial es la ausencia total de la mente (material inicial que afortunadamente sólo es encontrado rara vez). No sólo de una mente humana sino de la mente en general. El niño nacido ciego y sordo es un ser que, en sentido estricto, ni siquiera puede ser llamar animal. En su existencia no hay ni una pizca de esos fenómenos que son estudiados por el zoopsicólogo. Ni siquiera hay mente

animal. Según todos los criterios que se utilizan en biología, estos niños son algo así como una planta, es decir, un organismo dotado por la naturaleza de un cierto conjunto de funciones puramente vegetativas. Respira, digiere los alimentos, aumenta su tamaño, y eso es todo. Es como una planta de caucho que sólo vive mientras se riega. Esta es la situación que tenemos aquí.

La actividad vital, en el sentido estricto del término, no está presente aquí así como no está presente en ninguna planta (en el sentido de que no hay actividad en su forma más elemental), en la forma de movimiento independiente que provea para la existencia de este organismo viviente el sentido más directo y elemental de la vida.

Este niño morirá de hambre si la comida, digamos, se encuentra a una distancia superior a diez centímetros de su boca. Es incapaz de superar esos diez centímetros moviéndose, desplazando su cuerpo. Carece incluso de esta capacidad elemental, aunque su sentido del olfato le indica que la leche está en algún lugar cercano. En otras palabras, hay una necesidad orgánica, hay un objeto que puede satisfacer esta necesidad, pero no hay una capacidad que pueda unir la necesidad con el movimiento a través del movimiento del cuerpo. Por tanto, tampoco hay mente alguna. Ninguna mente en absoluto, y mucho menos una mente específicamente humana.

Y esto es así a pesar de que, como demostrará el curso subsiguiente del experimento, todas las llamadas condiciones internas para el surgimiento de la mente estén presentes. Es decir, hay aquí un cerebro normal en el sentido médico-biológico. El cerebro existe como un órgano para controlar los procesos corporales, pero no hay ningún indicio de que exista un solo órgano funcional para la realización de las funciones mentales, incluso del tipo más elemental, incluso en su forma embrionaria.

En otras palabras, la sustancia de la mente es en general la actividad de la vida, en el sentido anteriormente

explicado, mientras que el cerebro y sus estructuras innatas son meramente un sustrato biológico. Estudiando el cerebro, por tanto, se aprenderá muy poco de la mente, tan poco como lo que se aprende de la naturaleza del dinero estudiando las propiedades del material (oro, plata, papel) en el que está encarnada su forma valor.

Por esta misma razón, la fantasía de algunos osados cibernéticos que contemplan la posibilidad de que fenómenos mentales surjan en un cuerpo inmóvil o un dispositivo son absolutamente absurdas.

Y esta es una conclusión crucial: la sustancia de los fenómenos mentales es la actividad de la vida, la actividad de un organismo vivo, entendido como el movimiento independiente de este organismo en un espacio lleno con objetos, algunos de los cuales son condiciones externas de la vida mientras que otros son indiferentes a esta. En otras palabras, la mente es, de principio a fin, una función derivada de la acción externa del organismo, es decir, de su movimiento en este espacio lleno de objetos. Así los movimientos, esquemas y trayectorias no pueden ser inscritos dentro de las estructuras del cerebro por la simple razón de que son, cada vez que aparecen, individuales, únicos e inesperados.

Así que la primera tarea es formar una mente de algún tipo, es decir, la mente en su forma animal elemental. Convertir la planta en un animal. (Explico cómo Mescheryakov y sus colegas hicieron esto y su resultado paradójico: el niño sordo-ciego adquirió mayor vitalidad, en el sentido de la presencia de formas animales de actividad y mente, que su compañero capaz de ver y oír).

Y a continuación, la tarea más interesante e importante: cómo convertir al animal en un ser humano, es decir, cómo hacerle cruzar la línea que divide la actividad vital animal (y la mente que le corresponde) y la actividad de la vida humana y de su mente humana asociada.

La diferencia entre la mente animal y la humana marca el límite entre la zoopsicología y la psicología humana. En la obra de Mescheryakov esta línea divisoria se trazó de una manera bastante rigurosa, clara y, al mismo tiempo, puramente experimental. Sokolianskii ya le había dado un nombre a esta etapa decisiva, que A.I. aceptó como muy precisa: la etapa de la "humanización primitiva". ¿Cuál es su esencia?

Supongamos que tenemos un organismo que muestra la capacidad (o destreza) de satisfacer sus necesidades orgánicas (alimento, oxígeno, temperatura en un cierto rango) por medio de un movimiento independiente en el espacio que supera la brecha entre el organismo y los objetos de sus necesidades orgánicas, es decir, de sus necesidades corporales biológicamente incorporadas. Entonces, el enfoque de la "humanización primitiva" en su totalidad consiste en volver a cortar el contacto entre ambos, en interponer un obstáculo que este organismo es por principio incapaz de superar moviendo su cuerpo en el espacio, es decir, por los medios accesibles a cualquier animal.

Teóricamente esta cuestión toma la siguiente forma: ¿qué tipo de obstáculo haría imposible al modo animal satisfacer sus necesidades orgánicas y plantearía el problema a bocajarro: o bien lograr la transición a un modo humano para satisfacer las necesidades orgánicas, o bien perecer? Un obstáculo que sería al mismo tiempo un puente o, por así decirlo, un paso a nivel entre la actividad animal y la humana y por lo tanto entre lo biológico y la forma específicamente humana de la mente. Tal puente-obstáculo es cualquier objeto creado por y para el ser humano, cualquier herramienta que el ser humano coloca entre él y un objeto de sus necesidades orgánicas. Por ejemplo, una cuchara. Una cuchara es un paso al ámbito de la cultura humana (social), a la esfera de la vida y la mente humana.

Analicemos más cuidadosamente qué es lo que ocurre aquí. Lo que está ocurriendo es ni más ni menos que el acto del nacimiento de la mente humana, el misterioso acto de nacimiento del alma, el acto de transformar el cerebro como órgano de control del propio cuerpo individual (como órgano de control de la actividad biológica de un organismo de la especie Homo Sapiens) en un órgano de control del sistema altamente complejo de objetos externos que constituye, para usar la expresión de Marx, el cuerpo inorgánico del ser humano.

He aquí cómo la primaria, elemental y celular forma de la mente humana resulta ser el trabajo de la mano de acuerdo con un esquema y a lo largo de una trayectoria que no está determinada por requerimientos biológicamente incorporados sino por la forma y disposición de las cosas creadas por el trabajo humano, creadas por y para el ser humano.

De acuerdo a esquemas y a lo largo de trayectorias que no podían ni pueden ser previstas de antemano por la estructura de los órganos internos del cuerpo humano, incluyendo sus estructuras cerebrales. Lo que ocurre aquí no es el "desarrollo" en el sentido de complicación o mejora del modo animal de satisfacer las necesidades orgánicas, sino la sustitución de este modo por su reverso, la suplantación del modo de actividad vital animal por el modo específicamente humano. Aquí hay desarrollo no en el sentido de evolución de un modo en otro, sino en el sentido de transformación del modo antiguo en su opuesto directo, un nuevo modo en conflicto con el viejo.

El niño no quiere comer con una cuchara. Se resiste y trata de meter su hocico dentro del cuenco, pero no se lo permiten. En vez de eso, meten algo entre su hocico y el cuenco, una especie de objeto muy incómodo y superfluo para el modo antiguo, un frío, metálico e incomprensible "vínculo mediador".

Y este "vínculo mediador" requiere acciones desconocidas para él, acciones que no pueden esquematizarse ni en la necesidad orgánica misma (hambre) ni en su objeto (digamos, gachas de avena) sino sólo en la forma y propósito de una cuchara (o toalla, orinal, mesa, silla, cama, etc.).

A Mescheryakov, siguiendo a Sokolianskii, le gustaba repetir: si has logrado enseñar a un niño a usar una cuchara de forma humana, entonces todo el desarrollo humano restante de ese niño es simplemente una cuestión de técnica y paciencia. Aprendiendo a usar una cuchara, el niño ya ha dado un paso hacia el mundo del pensamiento humano y del lenguaje, es decir, hacia el mundo de Kant, Dostoievski y Miguel Ángel.

Este punto en la obra de Mescheryakov es uno de los más fundamentales y con más significado teórico para muchas disputas actuales. Probablemente no hay necesidad de enumerar estas disputas, y hacerlo limitaría significativamente este punto –es decir, la prueba experimental de la tesis de que la forma específicamente humana de la mente emerge única y exclusivamente sobre la base de objetos artificiales, es decir, creados por el trabajo, objetos que corresponden a una demanda artificial (es decir, formados en el mismo proceso de trabajo), modos de acción con ellos.

Sólo aquí emergen y toman forma aquellos "órganos funcionales móviles" en el sistema nervioso de una persona que son capaces de sostener la forma de vida específicamente humana y sus correspondientes funciones mentales superiores.

Debo destacar las palabras: emergen. No se "desarrollan" por la mera complejización de las funciones de órganos que también poseen los animales. Estos son reemplazados y suplantados por los primeros; emergen sobre una base fundamentalmente diferente.

Emergen de la fundación de una acción específicamente humana sobre objetos específicamente humanos, creados por y para el ser humano y no por la naturaleza como tal.

Así, enseñando a un niño a usar la cuchara le enseñas a actuar de manera humana con cualquier otro objeto: un palo, una piedra, un plátano, fuego. Si se intenta hacer las cosas en el orden inverso no se logrará nada.

En el caso dado, Mescheryakov aplicó con gran consistencia la comprensión de la mente humana desarrollada por Vygotski y sus seguidores y descrita por ellos en términos de un proceso de internalización, proceso por el cual las acciones externas (es decir, las acciones en el espacio fuera del cráneo, fuera del cuerpo humano) se convierten en acciones internas, que tienen lugar dentro del cuerpo humano en general y dentro del cerebro en particular.

Aquí, finalmente, se encontró la solución al viejo problema de la relación entre las precondiciones naturales de la actividad vital específicamente humana y de la mente específicamente humana, y las condiciones reales de existencia de esta actividad vital y esta mente, en su oposición fundamental a todas las formas sin excepción de la actividad vital y mente de los animales.

Para aclarar esta afirmación me gustaría llamar la atención sobre un hecho aparentemente simple: supongamos que nos hemos reunido en un cuarto lleno de gente y nos estamos quedando sin aire. Hemos agotado el oxígeno. La situación se ha vuelto insoportablemente congestionada en la habitación. ¿Cómo reaccionaría nuestra biología, con sus mecanismos innatos, a este hecho? Nuestro pulso se elevará; también lo hará nuestra frecuencia respiratoria; y trataremos de salir de la habitación a algún otro espacio, al "aire fresco" tan rápido como podamos. Cualquier animal reaccionará de esta manera.

Pero, ¿qué hacemos? Vamos a la ventana y abrimos un *fortochka* [NdT: ventilación]. O encendemos el aire acondicionado. Y esta forma de reaccionar a las condiciones ambientales no fue ni pudo ser inscrita ni en el medio ambiente exterior ni en nuestra fisiología. Se inscribió sólo en el diseño de la *fortochka* y del sistema de aire acondicionado.

Una tesis que está íntimamente conectada con tal entendimiento es la siguiente: todas las formas específicamente humanas de la mente (el 100% y no el 20% como piensa el psicólogo Hans Eysenck, ni el 80% como piensan algunos oponentes suyos al reprocharle que exagera el papel de la naturaleza y el entendimiento de la naturaleza que cultiva el desarrollo de la inteligencia humana) están determinadas socialmente, y no biológicamente por estructuras innatas del cerebro y el cuerpo del individuo de la especie Homo Sapiens.

He afinado deliberadamente esta tesis a riesgo de desencadenar un estallido de objeciones. No obstante, lo he hecho porque veo claramente que sin aceptarlo no se podrá comprender absolutamente nada de la obra de Sokolianski y Mescheryakov.

Insisto en esto porque es precisamente aquí donde se encuentra la verdadera línea divisoria teórica entre el verdadero (dialéctico e histórico) materialismo y el pseudo-materialismo que trata de explicar los fenómenos de la mente humana a partir de la estructura biológicamente innata del cerebro del individuo de la especie Homo sapiens.

Los defensores de este pseudo-materialismo, por supuesto, no niegan un papel a las "condiciones externas"; sólo están descontentos con aquellos que, como ellos mismos dicen, "exageran" este papel.

Estos pseudo-materialistas supuestamente también "tienen en cuenta" el papel de las "condiciones externas" bajo las cuales emergen y se desarrollan las formas

humanas de la mente. Pero los admiten en su comprensión sólo y precisamente como condiciones externas que aceleran o, por el contrario, ralentizan el curso de un proceso cuyo programa está supuestamente inscrito "dentro" del cuerpo y del cerebro de una persona, en los genes.

Mescheryakov fue el oponente más consistente de todos estos atavismos y recaídas de tal pseudo-materialismo en la psicología, un oponente de la explicación de los fenómenos de la mente humana por referencia a características especiales y biológicamente innatas del cuerpo y cerebro humano, un oponente de la idea del desarrollo espontáneo de la mente humana.

¿Por qué? Simplemente porque en el curso de su experimento esta idea demostró ser un fracaso total, completamente infundado y, lo más importante, completamente impotente. Sobre la base de esta idea no se pudo hacer absolutamente nada. Pero, por otro lado, se convirtió en un gran impedimento para el progreso cuando los pedagogos intentaron, deliberada o inconscientemente, arrastrarlo a su propio trabajo, es decir, sugerir conclusiones a partir de él como recomendaciones para el proceso pedagógico.

La pregunta debía ser planteada a quemarropa: ¿qué condiciones previas dentro del organismo del niño sordo-ciego podrían desarrollarse al nivel y significado de las funciones mentales específicamente humanas?

Nada aparte de las funciones puramente orgánicas y vegetativas: la necesidad de alimento, oxígeno, y de una temperatura dentro de un cierto rango (ni demasiado fría ni demasiado caliente). Esto es todo.

Los esfuerzos más entusiastas y meticulosos fracasaron al intentar descubrir los míticos “reflejos” como el reflejo de libertad en Pavlov, el reflejo de finalidad, etc., incluyendo el notorio reflejo de orientación e investigación externa. Simplemente no estaban allí.

Fue necesario moldear activa y artificialmente todos esos llamados reflejos supuestamente innatos. Y la única manera de hacerlo fue poner al niño en una situación de interacción práctica con un adulto dentro y en relación con el mundo de los objetos humanos, creados por y para el ser humano. La mente humana surge sólo cuando logramos organizar –o, más correctamente, crear– la actividad de la mano del niño con objetos humanos y por lo tanto requieren acciones específicas que no estaban ni podían ser preinscritas en la estructura biológica y funciones biológicas de su cuerpo en general o de su cerebro en particular.

Toda la mente humana (el 100% y no el 80% o el 99%) emerge y se desarrolla como función del trabajo de la mano en un espacio externo lleno de objetos como una cuchara, un orinal, una toalla, un par de pantalones, calcetines, mesas y sillas, botas, escaleras, ventanas, etc.

El cerebro es simplemente el material natural que se convierte en un órgano de actividad y mente específicamente humanas sólo como resultado de la influencia formativa activa, del trabajo activo de los órganos externos del cuerpo en un espacio externo lleno no de cosas naturales sino artificialmente creadas.

Es tal –y sólo tal– trabajo de la mano lo que es sustancia de la mente humana. En el mismo sentido en el que la única sustancia del valor y de todas sus modificaciones (dinero, salario, renta) es el trabajo, y además no el trabajo en general sino una forma históricamente específica de trabajo.

Esta fue la posición teórica que por sí misma permitió a Mescheryakov no sólo comprender correctamente las funciones mentales superiores específicamente humanas sino también crearlas y luego desarrollarlas hasta su máximo potencial.

Desde este punto de vista, por tanto, la estructura biológicamente innata del cerebro y del cuerpo del

individuo es externa, como condición para el surgimiento de una mente humana, tan externa como lo son las cosas fuera del cuerpo.

Y la única causa y sustancia que vincula estas condiciones externas en un único nudo, en un solo sistema, es la actividad vital humana, entendida no de forma naturalista (como la actividad vital biológicamente innata del cuerpo de un individuo de la especie Homo Sapiens) sino como un proceso de producción de vida específicamente humana, de sus condiciones específicas. Y estas condiciones son 100% sociales, es decir, tienen un origen y una existencia sociohistórica, fuera de la cual están por completo ausentes.

Sí, por supuesto, una condición externa como un cerebro médicamente normal debe estar presente. En ausencia de esta condición no habrá mente, ni humano, ni siquiera animal. Faltará ese material del cual la actividad de la vida humana (surgida sociohistóricamente) hizo el órgano de la mente humana, transformando un órgano destinado al control de procesos dentro del cuerpo primero en un órgano para el control del movimiento del cuerpo en el espacio externo, y luego también para el control de aquellas cosas y procesos fuera del cuerpo orgánico, en lo que Marx llamó el cuerpo externo, inorgánico, del ser humano (es decir, el ser humano entendido no como prototipo biológico sino como una especie en relación a cualquier otra, como ser universal, como agregado de todas sus relaciones sociales.

No conozco ni podría imaginar ninguna otra situación experimental tan obvia que encarne tan completamente aquellas profundas verdades teóricas que Marx dio expresión en sus Tesis sobre Feuerbach, tesis que a menudo se aprenden de forma puramente verbal sin una comprensión plena del carácter complejo y multifacético de la realidad expuesta en ellas, del proceso por el cual se

establece una forma específicamente humana de la mente como es el intelecto o el pensamiento.

También podría hablar especialmente de problemas indudablemente psicológicos como la relación entre intelecto y voluntad, o entre intelecto e imaginación (entendida como la capacidad de construir y transformar una imagen), o el problema del papel del lenguaje en todos los mecanismos del desarrollo de la mente humana. Podría hablar de mucho más, incluso de la elaboración teórica del problema de la conciencia en general y de su relación con la autoconciencia. Pero esto será suficiente por ahora.

En su forma más general, la mente no es otra cosa que la capacidad de un ser viviente altamente organizado de llevar a cabo su actividad vital en formas que le dictan no la estructura de su propio cuerpo sino la forma y disposición de esos otros cuerpos que en conjunto constituyen el ambiente externo de su actividad vital. Por tanto, la mente necesariamente incluye la capacidad de formar reflejos de la situación objetiva fuera del organismo animado, la capacidad de construir una imagen objetiva de la forma y disposición de las cosas en el espacio externo.

Tal comprensión nos guía también al definir el objeto de la psicología como ciencia: ¿dónde, en qué espacio, se sitúan aquellos hechos y acontecimientos cuyo análisis debe ser la preocupación especial de la psicología como ciencia, a diferencia, digamos, de la fisiología del cuerpo humano y del cerebro? ¿En el espacio dentro del cráneo? No. En un espacio mucho más amplio. El espacio en el cual la mano realiza una actividad real en y con un objeto.

Esto ya lo entendió muy bien Hegel, quien dijo que en la forma del trabajo de la mano lo «interno (es decir, la mente) no se manifiesta pero existe», pues la mano «es lo que el ser humano hace porque en ella, como órgano activo de su autoafirmación, está presente el ser humano como principio animador» [Hegel, G.W.F., *Escritos*, vol 4.,Moscú-Leningrado, 1929, p.168].

Sobre la naturaleza de las capacidades (1976).

Original: О природе способности.
Fuente: *Journal of Russian and East European Psychology*, vol. 45, no. 4, pp. 85–94.
Traducción al castellano del inglés: Louk.

Es comprensible que la naturaleza de la capacidad, en su forma general, llame nuestra atención. Este es quizás el problema central de la pedagogía social en nuestro tiempo. En este sentido, la polémica que ha surgido entre S.L. Rubinshtein y A.N. Leontiev es de enorme interés.

En una primera lectura no es tan fácil descubrir el verdadero meollo de la disputa. Ambos autores reconocen las mismas premisas iniciales y los mismos hechos decisivos; y ninguno niega la importancia de los hechos enfatizados por su oponente. Aparentemente la disputa es meramente por una cierta diferencia en dónde poner énfasis.

Ambos autores se basan en el siguiente relato de la situación: la habilidad humana desarrollada es un producto del desarrollo del individuo dentro del mundo humanamente organizado, un producto del ejercicio de sus órganos sobre objetos creados por y para el ser humano. En ningún caso se hereda biológicamente junto a la organización anatómica y fisiológica del individuo; sólo se hereda a través del dominio de los modos de actividad humana objetivamente encarnados ("depositados") en la estructura del mundo humanamente transformado, a través de la anatomía y fisiología del "cuerpo inorgánico del ser humano”. Al mismo tiempo, por supuesto, ningún autor niega el papel desempeñado por las precondiciones

naturales del desarrollo específicamente humano y, directamente, por la organización anatómica y fisiológica del cuerpo del individuo. Esto último es indiscutible: es imposible entrenar ninguna habilidad específicamente humana en perros o monos, por mucho que se ejerciten sus órganos con objetos humanos.

Por otra parte, es igualmente evidente que la "capacidad" en su forma plenamente desarrollada es tan poco inherente a la estructura de los órganos del individuo humano como lo es la forma de una estatua a una losa de mármol o un trozo de arcilla.

«Las capacidades de las personas se plasman no sólo en el proceso de apropiación de productos humanos en el proceso de desarrollo histórico, sino también en el proceso de su creación. El proceso por el que el ser humano crea el mundo de los objetos es, al mismo tiempo, el proceso mediante el cual desarrolla su propia naturaleza» (Rubinstein). Al mismo tiempo, es evidente que «las propiedades biológicamente heredadas (predisposiciones) constituyen en el ser humano sólo una de las condiciones para la formación de sus funciones y capacidades mentales, una condición que por supuesto desempeña un papel más importante» (Leontiev).

Por tanto la disputa debe ser sobre un punto más sutil. Intentemos sacarlo a la luz. En su artículo, Leontiev pone especial énfasis en la circunstancia de que todas las funciones mentales humanas sin excepción (incluyendo las capacidades) son enteramente producto del ejercicio de los órganos sobre objetos creados por y para el ser humano. Como tal, tienen su sustrato material en sistemas no congénitos de reflejos. «Por supuesto, todas las personas normales tienen predisposiciones morfológicas que les permiten, por ejemplo, dominar un idioma. Formadas durante su periodo de emergencia como seres humanos, estas predisposiciones son una de las peculiaridades biológicas esenciales de la especie Homo Sapiens. Sin

embargo, ni el lenguaje en sí ni los mecanismos concretos que activan los procesos del habla en uno u otro lenguaje están contenidos en estas predisposiciones; no están "inscritos" en el cerebro. Dicho de otra forma, en la ontogénesis no se "manifiestan", sino que toman forma» (Leontiev).

En otras palabras, la plenitud de una "capacidad" es dada al individuo "desde fuera" por el mundo de los objetos y las personas, y la capacidad se desarrolla (se da forma) a través de la "asimilación" del individuo de la experiencia de otras personas, de aquellos modos de transformación del mundo que creó la civilización, los objetos que rodean a una persona desde su infancia.

¿A qué se opone Rubinstein? Este ve en este enfoque de la cuestión una sobreestimación unilateral de la "determinación externa" en el desarrollo de la mente y, en consecuencia, una subestimación de las "condiciones internas" y "precondiciones" que median la especificidad de las influencias externas sobre el sistema de actos mentales.

«En la teoría de la internalización, una visión correcta de la naturaleza socialmente condicionada del pensamiento y las capacidades humanas se ve ensombrecida por una comprensión mecanicista de su determinación social, que rompe cualquier interconexión o reciprocidad entre lo externo y lo interno y elimina cualquier dialéctica de lo externo y lo interno, de lo social y lo natural en el ser humano» (Rubinstein).

Este reproche, que no va dirigido directamente a Leontiev sino a P.Ia. Galperin como defensor consecuente de la teoría de la "internalización", tiene en Rubinstein una premisa filosófico-lógica que desarrolla cuidadosamente: cualquier influencia externa en un sistema está mediada (refractada) a través de la naturaleza interna del sistema. El no tener en cuenta esta circunstancia, según Rubinstein, conduce inevitablemente a una interpretación mecanicista

del condicionamiento "causal" de la mente por el mundo exterior, a la idea de que el hombre es simplemente un objeto pasivo y receptivo en vez de ser un sujeto, una parte activa en sus relaciones con el medio objetivo.

Este reproche no puede ser eludido, sobre todo porque Rubinstein lo respalda con una serie de argumentos adicionales. Su principal argumento es el siguiente: si las capacidades están totalmente dadas al individuo desde fuera, depositadas en las formas del mundo de los objetos y de acuerdo con las cuales el individuo entrena sus órganos, entonces el proceso de desarrollo de una capacidad se reduce simplemente a "dominar las operaciones históricamente desarrolladas".

Pero cuando la pregunta se plantea de esta manera, lo que desaparece es el mismo sujeto. O para ser más precisos, el individuo deja de ser considerado como sujeto sino sólo como objeto de influencias externas, sólo como algo a lo que dar forma pero no como algo que da forma. La capacidad se reduce aquí al "funcionamiento en forma de operaciones dadas, activadas por indicadores dados de antemano".

«Organizar la actividad mental como un conjunto de operaciones perfectamente realizadas, activadas por indicadores dados, significa simplificar extraordinariamente la tarea docente y asegurar de forma más rápida y fácil los resultados directos y estrictamente delimitados de los logros escolares. Pero, ¿a qué precio? Al precio de eliminar el pensamiento como tal de la llamada actividad mental. Por esta vía, sin duda, es posible lograr un cierto efecto en cada caso individual. Pero, ¿cómo será el resultado final general? La transformación del estudiante en una creación del pedagogo, en una persona que sabe vivir sólo en su cuna y alcanzar sólo aquellas cosas que el maestro ha "programado" para él. Será capaz de reproducir lo que se le ha inculcado, ¡pero que no se espere nada más!» (Rubinstein).

Aquí se hace una observación muy importante. Lo que se denomina capacidad, en el sentido preciso de la palabra, no puede descomponerse analíticamente en una serie de operaciones (destrezas) e indicadores de activación sin aniquilar uno de los componentes más importantes de esta capacidad: la facultad de actuar cuando no existe un método de acción dado de antemano, cuando no existe un indicador para activar una u otra de las operaciones dadas.

Porque es únicamente la capacidad de actuar en una situación dada lo que distingue a la persona "capaz" o "capaz" de la "incapaz", a la más capaz de la menos capaz, y, en definitiva, al análisis del ser humano de la máquina.

«No basta con proporcionar al estudiante esquemas de acción establecidos (aunque no es posible arreglárselas sin hacer esto). También es necesario reflexionar sobre la creación de condiciones internas para su uso productivo (por no hablar de la posibilidad de que el propio estudiante pueda hacer nuevas generalizaciones, nuevos dispositivos, nuevos métodos de acción). Para formar con éxito el pensamiento, es necesario tener en cuenta esta interconexión entre las condiciones externas e internas en la determinación del pensamiento. Nada proporciona un indicador tan obvio del talento mental como la constante aparición de nuevos pensamientos en una persona» (Rubinstein).

Y no simplemente la capacidad de reproducir operaciones memorizadas y activarlas de acuerdo a indicadores de aplicabilidad que han sido memorizados antes.

Cuando descomponemos las capacidades en una serie de operaciones a través de las cuales se ejecutan y en una serie de indicadores a través de los cuales se activan, es justamente el "núcleo de la capacidad" – el sujeto – el que se extingue.

Obtenemos una situación similar a la que se produce cuando un químico descompone el agua en sus

componentes, en hidrógeno y oxígeno. Por un lado, se sabe que el agua no está compuesta más que de hidrógeno y oxígeno. Por otro lado, es evidente que una simple suma de dos partes de hidrógeno y una parte de oxígeno no constituye todavía agua. Es precisamente el "agua" la que ha desaparecido[29].

Para obtener agua es necesaria una reacción especial, un tipo especial de síntesis de hidrógeno y oxígeno, una serie especial de condiciones bajo las cuales si llevará a cabo esta síntesis.

¿Qué condiciones se requieren si al individuo no sólo se le han inculcado una serie de operaciones e indicadores sino que debe adquirir una capacidad?

Rubinstein dice: las condiciones internas – es decir, ciertos mecanismos mentales dados antes e independientemente del proceso de dominio de las destrezas, operaciones e indicadores para su activación – constituyen ese terreno, ese tronco viviente de la personalidad en el que se pueden injertar las destrezas. Sin estas, el sistema de operaciones e indicaciones para su activación no será productivo sino sólo reproductivo. En otras palabras, se obtendrá un tipo de intelecto parecido a una máquina, el tipo de intelecto que incluso hoy puede ser exitosamente remplazado por una máquina o un dispositivo electrónico.

El argumento es incontrovertible en su forma general. A falta de una respuesta, la teoría de la internalización no podría considerarse correcta.

Pero por otro lado, sólo puedo estar de acuerdo con Rubinstein hasta el punto en el que pasa a la descripción

---

[29] Este mismo ejemplo será utilizado por Vygotski en *Pensamiento y lenguaje*: «si descomponemos la molécula de agua en hidrógeno y oxígeno, las propiedades del todo se pierden. El agua extingue el fuego, pero el hidrógeno por sí mismo arde y el oxígeno alimenta y mantiene el fuego» (Barcelona, Paidós, 2006, p.70).

concreta-psicológica de esas "condiciones" que llama internas.

¿Cuál es el núcleo interno de la capacidad y de dónde procede? ¿Viene dada por la naturaleza, junto con las condiciones anatómicas y fisiológicas previas, junto con la base incondicionada reflejada de los sistemas de conexiones condicionadas que se forma después del nacimiento? ¿O, como el sistema de operaciones, es un hecho creado durante la ontogénesis, en el curso del ejercicio de los órganos sobre objetos creados por y para el ser humano? ¿Es por lo tanto el mismo tipo de propiedad internalizada por el individuo como esquema concreto de acción, de operación?

Rubinstein no lo deja claro. No da una respuesta directa. Es más, varias de sus formulaciones obligan a sospechar que se inclina por una interpretación natural, anatómico-fisiológica, de este núcleo interno. Hay motivos para sospechar esto en los extractos citados.

Pero tal interpretación contradice la intención de Rubinstein. En efecto, si el núcleo interno de la capacidad debe entenderse como algo que se da antes y de forma independiente al proceso de asimilación por parte del individuo de la experiencia acumulada por la humanidad, entonces el pedagogo debe aceptar este núcleo interno como una condición previa, establecida de antemano, de todas las acciones pedagógicas propuestas. Y el conjunto de las acciones se reduce de nuevo a la formación de destrezas, competencias, es decir, operaciones formales (formalizadas) que se activan por indicadores dados de antemano.

Pero el propio Rubinstein quiere que la educación sea entendida no como el dominio formal del conocimiento (operaciones) sino como desarrollo de las capacidades. Por lo tanto, el núcleo interno debe ser también un producto de la actividad intencional del pedagogo, y no del acto fisiológico de los padres del individuo.

Una interpretación natural, anatómico-fisiológica del núcleo interno excluye total y categóricamente la posibilidad de una formación intencional de ese "núcleo de capacidades" que queda fuera del sistema de operaciones perfeccionadas y activadas por indicadores prememorizados.

En este caso, el pedagogo debería enseñar al niño precisamente las operaciones y los indicadores para su activación. La capacidad, en el verdadero sentido de la palabra, será para él un hecho objetivo (es decir, un hecho anatómico-fisiológico bastante independiente de su voluntad y conciencia), una precondición formada previa e independientemente a su influencia sobre el niño. En consecuencia, el hecho de que un individuo determinado resulte ser "apto" o "incapaz", más o menos capaz de hacer un uso productivo del sistema de destrezas (operaciones) será un hecho que no depende en modo alguno del pedagogo.

Por lo tanto, en la práctica no existe una diferencia efectiva entre el tipo de educación que, según Rubinstein, propone la teoría de la internalización y el tipo de educación que le gustaría ver.

Así que me inclino a sospechar que Rubinstein interpreta de una forma naturalista este "núcleo de capacidades" que permanece como un residuo después de eliminar de la ecuación todos los elementos estrictamente formalizados (es decir, tanto los perfeccionados esquemas de acción como los indicadores estrictamente formulados para su activación). Me inclino a atribuir esta comprensión del núcleo interno a ciertos errores en sus formulaciones.

Todo el pathos de su posición consiste precisamente en la búsqueda de medios de acción pedagógica intencionada que aseguren el desarrollo e incluso la emergencia de esa función mental que constituye el núcleo de las capacidades, el uso productivo (y no reproductivo) de las operaciones de acuerdo con indicadores conocidos de antemano.

¿Contra qué polemiza siempre Rubinstein? Contra concepciones según las cuales «el pensamiento es principalmente la manipulación de generalizaciones obtenidas de forma fija, y la actividad mental es el funcionamiento de operaciones que se activan automáticamente por indicadores dados de antemano. Por tanto, ¡el pensamiento es asunto exclusivo del maestro, no del estudiante!».

Esta concepción, continúa, en su orientación básica «enfatiza artificialmente el aspecto receptivo del pensamiento, la capacidad de asimilar lo dado, y enmascara su aspecto activo y creativo: la capacidad de descubrir lo nuevo».

Si Rubinstein trata de una manera naturalista y anatómico-fisiológica la naturaleza del núcleo interno (es decir, del elemento activo, productivo y creativo dentro de la "capacidad"), entonces él mismo hace imposible plantear la cuestión de los medios de acción pedagógica que garantizan la emergencia de este elemento en la actividad mental.

Según su propio programa de investigación, se pone énfasis en «la investigación del proceso de pensar no sólo donde se manipulan generalizaciones establecidas sino también, e incluso especialmente, donde se mueve hacia nuevas generalizaciones».

Esto significa que el truco no está en entrenar al individuo para que actúe de acuerdo a un esquema memorizado y activado por un indicador de su aplicabilidad dado de antemano, sino en poner al niño en una situación dentro de la cual se verá obligado a actuar como "él mismo", es decir, como sujeto. Esta situación, evidentemente, debe poseer las siguientes características.

En primer lugar, debe ser claramente conflictual (es decir, no deben funcionar ni ser reconocidos por el individuo ni las operaciones ni los indicadores para su activación), y el individuo debe, por sí mismo, encontrar

los medios para superar una dificultad, debe descubrir un curso de acción que sea nuevo para él (aunque no lo sea para el pedagogo). Debe por sí mismo descubrir el único medio de acción u operación que conduzca a la meta. O por el contrario, debe descubrir un nuevo indicador de aplicabilidad en un caso imprevisto de operaciones que conozca.

El arte y tacto de la enseñanza, que el pedagogo adquiere por experiencia, consiste justo en saber siempre cómo poner al niño en una situación en la que su resolución esté a su alcance, dándole el nivel y el conjunto de conocimientos necesario para afrontar la tarea o la dificultad, y esto sólo es posible a través de un medio: el descubrimiento independiente del niño de la operación que se requiere, para que pueda dar una salida a la dificultad.

La actividad, como condición interna para el dominio de una operación y como indicador de aplicabilidad, se despierte, se despierta única y exclusivamente cuando el individuo se enfrenta a una dificultad y tiene que superarla con sus propios esfuerzos, sin apoyo, sin insinuación ni prisas.

Por lo tanto, el arte consiste en ser capaces de crear una situación difícil en la que objetivamente hay una única salida, que es una mera operación conocida por el pedagogo pero no por el niño, quien debe encontrarla de forma independiente, como algo nuevo y no como una operación concordante con el indicador dado.

Bajo esta condición se dominará la operación; sin embargo, no mediante el entrenamiento y la repetición sino a través de la acción independiente del individuo, despertando su actividad productiva.

Esto me parece que supera el conflicto entre los defensores de la teoría de la internalización y Rubinstein, manteniendo los puntos fuertes de ambos enfoques y eliminando las debilidades que una parte reprocha a la otra.

Porque la capacidad consiste en la aptitud para obrar según la lógica de esa realidad en la que se depositan las operaciones y los indicadores para su activación, basándose en esquemas de acción dominados y no en la tambaleante perplejidad donde los formalismos ya dominados han agotado su potencial y nos han llevado a la dificultad, a la antinomia.

Porque es en forma de antinomia, de contradicción formalmente irresoluble, donde siempre se encuentra una cuestión que debe ser resuelta y para la que todavía no hay respuesta, ningún medio de acción que nos conduzca a una respuesta y a una solución.

Así es precisamente cómo Karl Marx entendió el problema de la capacidad, o el problema de la diferencia entre el entendimiento y el simple dominio formal del objeto conocido. Aquí está la cuestión decisiva. Describiendo a Roscher, Marx escribe:

Sin duda, Roscher tiene un considerable –y a menudo bastante inútil– conocimiento de la literatura. ¿De qué me sirve un tipo que, aunque conoce toda la literatura matemática, no entiende nada de matemáticas? [...] Si tan sólo tal academicista, por naturaleza totalmente incapaz de hacer algo más que aprender su lección y enseñarla, o incluso de alcanzar el nivel de enseñarse a sí mismo, si tan sólo ese Wagner fuera, al menos, honesto y concienzudo, podría ser de alguna utilidad para sus alumnos. Ojalá no se entregara a las evasivas espurias y dijera francamente: “aquí tenemos una contradicción. Algunos dicen esto, otros dicen lo otro. La naturaleza de la cosa me impide tener una opinión. ¡Ahora vean si pueden resolverlo ustedes mismos!”. De esta manera les daría a sus alumnos, por un lado, algo para seguir adelante y, por otro, se les induciría a trabajar por su cuenta. Pero hay que admitir que el reto que he lanzado aquí es incompatible con la naturaleza del academicismo. La incapacidad para entender las preguntas en sí mismas es parte esencial de este, por lo que su

eclecticismo no hace más que dar vueltas en medio de la riqueza de las respuestas establecidas [Carta a Ferdinand Lasalle, 16 de junio de 1862].

Lo biológico y lo social en el ser humano (1970).

Original: Биологическое и социальное в человеке.
Fuente: *Journal of Russian and East European Psychology*, vol. 45, no. 4, pp. 85–94.
Traducción al castellano del inglés: Louk.

Podría parecer que aquí no hay problema que merezca un debate serio. Podría parecer que todo es simple. Por un lado, el ser humano es un organismo biológico, un espécimen de la especie Homo Sapiens. Por otro lado, siempre aparece como miembro de uno u otro organismo social, como representante de la sociedad en una etapa definida de su desarrollo y, por tanto, como representante de una determinada clase, ocupación, o grupo social. Para entender esta circunstancia uno no necesita ser ni un filósofo ni un médico. Esto es tan obvio como que el hecho de que el Volga desemboca en el mar Caspio.

Entonces, ¿por qué ha surgido esta pregunta en la ciencia una y otra vez a lo largo de los siglos? ¿Por qué estallan repetidamente disputas acerca de la interrelación exacta entre estos dos aspectos de la actividad vital del ser humano? ¿No se trata de una disputa artificial, que nada tiene que ver con el problema estrecho en el que se encuentra el ser humano?

Evidentemente, no lo es. Y el problema surge precisamente porque el ser humano no es un "ser por un lado social y por otro lado biológico" que pueda partirse en dos (al menos en el pensamiento), sino un ser dialéctico en el sentido literal de la palabra.

Esto significa que cualquier expresión social, cualquier acción o manifestación de la vida social en el ser humano

es posible gracias a los mecanismos biológicos – por encima de todos, los del sistema nervioso. Por otro lado, todas las funciones biológicas del organismo humano están subordinadas a la realización de sus funciones sociales hasta tal punto que toda la biología se convierte aquí en una mera forma de manifestación de un principio de naturaleza muy diferente.

Por tanto, siempre existe aquí la posibilidad de dos interpretaciones polares de cada caso particular o concreto. Así, podemos considerar las funciones biológicas del organismo como una forma de manifestación de las funciones sociales, históricamente determinadas, del individuo dado. O, al revés, podemos ver las funciones sociales como una forma de manifestación de las características naturales heredadas del organismo humano, meramente como la forma externa en la que las funciones orgánicamente incorporadas en este organismo se revelan.

Desde el punto de vista de la lógica formal, ambos enfoques son igualmente correctos. Precisamente por ello obtenemos dos lógicas enfrentadas, directamente opuestas, al considerar un mismo hecho. Y esta posibilidad de pensar en el mismo hecho desde direcciones opuestas crea la posibilidad de disputa que no es sólo formal.

El valor es la forma concreta de la manifestación de una abstracción: valor de uso es simplemente una forma en la que se encarna el valor de cambio. Y no este otro al darle la vuelta.

La cuestión surge, por regla general, cuando las personas se topan con uno u otro en una situación anómala, con una desviación más o menos marcada del habitual ("normal") curso de la vida humana, y empieza a reflexionar sobre las causas de esta anomalía, de esta violación de la norma. ¿Dónde vamos a buscar esta causa que está alterando el curso habitual de la actividad vital para eliminarla? Hablo, por supuesto, no de casos individuales sino de casos que por alguna razón tienen una

tendencia a convertirse en típicos, generalizados, y por tanto exigen una solución general.

Me refiero, por ejemplo, a hechos como la caída de la natalidad o el aumento en la mortalidad, en la prevalencia de enfermedades específicas o, por ejemplo, en las estadísticas sobre delincuencia. Básicamente, cualquier problema de importancia general.

Aquí siempre ha surgido la posibilidad de atribuir causas naturales a fenómenos de origen puramente social, de derivar, por así decirlo, lo social de lo biológico o (más ampliamente) de lo natural, de curar enfermedades sociales a través de medios médicos y de tratar enfermedades orgánicas con medidas sociales. La guillotina es un médico y un farmacéutico.

Esta línea de pensamiento, que se vuelve tentadora bajo ciertas condiciones y para ciertos tipos de personas, se observa constantemente en la historia de la cultura teórica y hace tiempo cristalizó en una visión global del mundo. Esta puede llamarse la cosmovisión naturalista del ser humano y su actividad vital.

La tesis de Aristóteles, según la cual algunos individuos son esclavos y otros sus amos por naturaleza, es un ejemplo de libro de texto que nos parece divertido, pero que en absoluto lo fue en su tiempo. Y lo más interesante aquí es que esta tesis surgió precisamente en un momento en el que la clásica sociedad antigua estaba comenzando a entrar en la fase de su decadencia y disolución.

Esta tesis surgió precisamente como la justificación teórica de la defensa y protección de una organización social que colapsaba, como un contraargumento a las demandas de otras formas de organizar la vida, que vagamente iban tomando forma en muchas cabezas.

Pero las explicaciones naturalistas de ciertos fenómenos sociales pueden no sólo ser defensivas, sino también destructivas en cuanto su carácter y efecto. En

1789, por ejemplo, la burguesía francesa se levantó en revolución en nombre de la llamada "naturaleza del hombre", declarando el orden de los estados feudales "antinatural", contrario a la naturaleza, a la organización natural de la vida humana. Por el contrario, el derecho a la propiedad privada y la libertad de propiedad privada fueron declarados naturales.

Así, la ilusión naturalista puede ocultar una concepción conservadora y reaccionaria o una concepción objetivamente progresista o incluso revolucionaria. Sin embargo, en ambos casos esta ilusión sigue siendo una ilusión, en la que son susceptibles de caer incluso personas con mentalidad muy progresiva.

La filosofía materialista, que es adversaria por principios de todo tipo de ilusiones, no hace excepción de ésta, que tiende a revivir en las formas más inesperadas.

El marxismo tuvo que confrontar la ilusión naturalista desde su mismo nacimiento, en el curso de la polémica con los hegelianos de izquierda inclinados hacia la revolución. En *La ideología alemana*, Marx y Engels destaparon las artimañas de esta ilusión teórica que convirtió efectiva e inconscientemente a los hegelianos de izquierda radical (Bauer, Stirner) en apologistas teóricos del orden social existente, a pesar de todas sus sinceras inclinaciones y fraseología revolucionarias.

Marx y Engels siempre se pronunciaron categóricamente en contra de todas las variaciones de la concepción naturalista de la actividad vital humana, incluso cuando esta se combinaba con intenciones políticas progresistas. Comprendieron que esta ilusión, por el mismo hecho de ser precisamente una ilusión y no una explicación científico-materialista, llevaría a estas personas a decisiones políticamente incorrectas y dañinas, que tarde o temprano, a pesar de todas sus inclinaciones subjetivamente revolucionarias, les llevaría a tomar posiciones defensivas respecto del orden social existente, ese orden

que antaño les parecía anómalo. Esto le sucedió a la mayoría de los hegelianos de izquierda.

Una explicación naturalista de las anomalías y calamidades a gran escala de nuestro siglo siempre y en todas partes resultará ser una forma muy adecuada de pensar para el anticomunismo. Como caso extremo, límite, de este tipo, en el que la artimaña de la explicación naturalista golpea con fuerza, podemos considerar la concepción de Arthur Koestler, un teórico que goza de gran popularidad en Occidente.

La posición general del verdadero materialismo, como fue formulado por Marx, Engels y Lenin, puede ser caracterizada brevemente de la siguiente manera: todo lo que es humano en el ser humano, es decir, lo que distingue específicamente al ser humano del resto de animales, es 100% (no 90% ni siquiera 99%) el resultado del desarrollo social de la sociedad humana, y cualquier capacidad del individuo es una función ejercida individualmente de lo social y no del organismo natural aunque, por supuesto, siempre sea ejercida por los órganos naturales y biológicamente innatos del cuerpo humano – en particular, el cerebro.

Esta posición le parece extrema a mucha gente, acentuada de manera exagerada. Algunos camaradas temen que esta posición teórica pueda llevar en la práctica a la subestimación de las características biológico-genéticas especiales e innatas de los individuos, o incluso a su nivelación y estandarización. Estos temores me parecen infundados. Creo, por el contrario, que cualquier concesión –incluso la más insignificante– a la ilusión naturalista a la hora de explicar la mente humana y la actividad de la vida humana, nos llevará tarde o temprano a la rendición de todas las posiciones materialistas, a capitular completamente a las teorías de tipo koestleriano. Aquí afirmamos: «quitad las garras y desaparecerá el pájaro entero». Porque los argumentos iniciales sobre el origen

genético (es decir, natural) de las variaciones individuales de las capacidades humanas siempre nos llevarán a la conclusión de que estas capacidades son en sí mismas naturales e innatas, e indirectamente (a través de la explicación naturalista de estas capacidades), a la perpetuación (primero en la imaginación pero más tarde en la práctica) del modo existente, históricamente formado y heredado de la división del trabajo.

Este es el resultado cuando un teórico convierte indicadores puramente físicos del organismo humano (por ejemplo: altura, color de pelo, color de ojos) en un "modelo" de acuerdo al cual también comienza a explicar indicadores mentales como el grado de dotación intelectual o el talento artístico.

Esta lógica conduce implacablemente a una visión del talento (y de su contrario, la idiotez) como una desviación de la norma, una rara excepción, y de la "norma" como la mediocridad, la ausencia de cualquier capacidad de creatividad, la inclinación hacia un trabajo no creativo, pasivo y a menudo rutinario.

Y aquí me parece que es el deber de cualquier marxista oponerse categóricamente a este tipo de explicaciones de las diferencias mentales. Me parece que es mucho más correcto –tanto en la teoría como en la práctica– afirmar que la "norma" para el ser humano es precisamente el talento y que si declaramos este como una rareza, una desviación, simplemente arrojamos nuestra propia culpa a la madre naturaleza. Arrojamos nuestra propia incapacidad para crear para todo individuo médicamente normal todas las condiciones externas para su desarrollo al más alto nivel de talento.

Por esta razón me parece no sólo absurdo sino también perjudicial hablar de las capacidades mentales de una persona como genéticamente determinadas. Porque la consecuencia práctica de esta visión es siempre una estrategia deficiente para establecer la colaboración entre

el pedagogo y el médico, que es tan esencial para la tarea de asegurar el desarrollo integral de cada persona, que es la tarea principal de la transformación comunista.

Para variar volcamos en la madre naturaleza, en la orgánica del cuerpo humano, la culpa del hecho de que nuestras escuelas produzcan un gran porcentaje de gente sin talento y muy pocas personas con talento. La tarea de reconstruir el sistema educativo y el resto de condiciones del desarrollo humano es automáticamente remplazada por la tarea de reconstruir los cerebros orgánicos, los sistemas nerviosos de los individuos. Por lo tanto, la gente comienza a ver la tarea de la medicina y del médico no en la protección y restauración de la norma biológica de funcionamiento del organismo humano, sino la empresa utópica de reconstruir esta norma. Y ante esta imposibilidad, el médico se verá empujado a desempeñar un papel indigno de apologista por todas las deficiencias de nuestro sistema educativo y de la manera en que criamos a nuestros hijos. Primero convertiremos al niño en un neurótico o incluso en un psicópata. Luego lo enviaremos a un neurólogo quien, naturalmente, diagnosticará una neurosis. Y acabaremos en un círculo vicioso en el que siempre será fácil hacer pasar la causa como consecuencia.

Por tanto, el problema de la relación entre lo biológico y lo social en la actividad vital humana y en la mente humana no es un problema artificial sino vital; y el médico, al igual que el pedagogo, debe estar familiarizado con la solución a este problema que ofrece la filosofía del marxismo-leninismo, de modo que cometa menos errores en los casos particulares concretos que encuentre.

El derecho a crear (1977)

Original: Право на творчество.
Fuente: *Ogni Alatau*, 15 de noviembre de 1977. Entrevista concedida a G. Solovieva.
Traducción: Héctor González.

[...] Hoy hablamos con el profesor Évald Vasilievich Iliénkov, un conocido filósofo soviético, sobre el problema de la creatividad y el fomento de las capacidades.

- *Évald Vasilievich, el comunismo significa crear las relaciones sociales adecuadas a la naturaleza creativa y universal del ser humano, tales circunstancias sociales bajo las cuales cada uno se autorrealizará como personalidad en el trabajo creativo. Pero el trabajo creativo requiere talento. ¿Puede todo el mundo tener talento?*

- Hay teorías según las cuales sólo el cinco o el seis por ciento de las personas del mundo "nacidas bajo el sol" poseen una riqueza como el talento. El resto sería una masa gris y sin rostro cuyo destino es el trabajo automático e igualmente gris. No hay nada de lo cual quejarse. Es fácil ver que toda esa "lógica" refuerza la existencia de la desigualdad social, la estructura social imperante en la que la mayoría de la gente se conforma con ganar un sueldo y tener un techo y no intenta pensar en algo tan "elevado" como la creatividad o la autorrealización. Los que tienen tiempo para pensar en ello pertenecen a ese pequeño porcentaje de "elegidos".

Esta apología de la desigualdad social se apoya supuestamente en las pruebas científicas de la estadística, la genética y la fisiología de la actividad nerviosa superior, y se convierte en una superstición con base científica, que

cala en la conciencia de la gente común, que cree firmemente en el talento innato.

- *Pero hay ciertos requisitos previos...*

- Nadie dice que no haya talentos naturales. ¿Pero a qué se reduce? La presencia de salud física, un cerebro normal, un cuerpo normal. Y los intentos de encontrar algún tipo de habilidad especial —una persona está predeterminada, digamos, por la estructura de su cerebro para ser músico, otra para ser filósofo, y la tercera modista o ama de casa— es, lo siento, una hipótesis dudosa y ya arcaica, que realmente impide nuestra labor de educación y crianza. Un profesor perezoso suele achacar sus propios defectos e inaptitudes a la incapacidad natural de sus alumnos. Una persona a la que la sociedad le asigna la tarea de enseñar matemáticas a la gente, de inculcar el pensamiento matemático a sus alumnos, no puede hacerlo y empieza a quejarse de que, de facto, sus alumnos son naturalmente incapaces.

No hay personas naturalmente ineptas. Todos pueden dominar el pensamiento matemático, el arte, la filosofía. Toma la capacidad de caminar sobre dos piernas. Esta forma de moverse es antinatural, biológicamente incluso perjudicial. Si se deja al niño solo, nunca se mantendrá en pie. Toda madre sabe que hay que enseñar al niño a caminar sobre dos piernas, al igual que más tarde a hablar, a leer. Todas las habilidades especialmente humanas, desde la postura erguida hasta la cúspide del pensamiento, se aprenden a lo largo de la vida, no son naturales.

- *Y, sin embargo, es difícil estar totalmente de acuerdo con esa postura, abandonar la visión habitual de la capacidad innata.*

- Es difícil porque el proceso de formación de la personalidad comienza, podría decirse, desde los primeros días del nacimiento del niño. En Leningrado, antes de la

guerra, se abrió el llamado laboratorio de desarrollo normal. Los niños que eran rechazados por sus madres eran llevados allí. Así, el jefe del laboratorio acogió sólo a recién nacidos, creyendo que a las tres semanas la persona ya estaba formada, pero en realidad debía rehacerse, y eso es cien veces más difícil.

El que entra en la vida se encuentra inmediatamente en la encrucijada de miles de millones de factores que nos nutren, lo que ocurre la mayoría de las veces de forma espontánea, según los estereotipos establecidos en una determinada cultura. Hasta ahora, la formación de habilidades se ha dejado al azar y no se han formado realmente en todos, sino por alguna feliz coincidencia. Lo que es esa coincidencia, a menudo no lo entendemos, no lo sabemos y, por lo tanto, no sabemos cómo alimentar intencionadamente esas capacidades.

Creemos un sistema pedagógico bien organizado y no tendremos que justificar la propia negligencia de los profesores por medio de la incapacidad natural. En el mismo laboratorio de Leningrado, ya hubo una ceremonia de graduación a los tres años. Los niños demostraron lo listos que eran.

- *¿Será que todos tenemos la misma capacidad musical, por ejemplo? Entonces, ¿todo el mundo puede convertirse en Beethoven?*

- En mi opinión, es ridículo buscar la razón por la que Beethoven se convirtió en Beethoven en presencia de algún dispositivo anatómico-fisiológico especial. Porque por mucho que los fisiólogos traten de encontrar esas mismas características anatómicas fisiológicas que hacen que una persona sea músico y otra matemática, resulta que no hay nada: sólo se establece una ligera diferencia en el ritmo de las reacciones nerviosas.

Se habla de un "oído natural". Para un músico, no hay mucha diferencia. Ni Tchaikovsky ni Wagner tenían oído

natural. Wagner, que era sin duda un gran músico, tenía una memoria musical bastante pobre, como él mismo decía. Pasajes de sus propias óperas que no pudo recordar ni reproducir. Pero, por ejemplo, cada vietnamita tiene una fantástica percepción del tono, porque el tono juega un papel importante en su idioma. Si un niño vietnamita no desarrolla la capacidad de distinguir el tono desde el principio, no entenderá su lengua materna.

Para un gran músico es mucho más importante la actitud moral o la actitud ante el mundo y la gente. Esto tiene un efecto mucho mayor en el resultado: si una persona se convierte en un gran músico o simplemente en un artesano de la música.

Tomemos el caso de Alyosha Panov. Sí, ese chico moscovita, que podía tomar fácilmente, sin esfuerzo, juguetonamente, cualquier pieza que hubiera escuchado alguna vez (sinfónica, pop, vocal) y componer él mismo libremente y con facilidad, improvisando. Un fenómeno único que roza lo milagroso. Sus profundas habilidades musicales no se basan en las peculiaridades de su oído, sino en el significado personal de la música para Alyosha. Su padre consiguió, en su educación, convertir la música en el lenguaje más comprensible de comunicación con la gente que quería, con él y, sobre todo, con su padre.

Las fenomenales habilidades de Alyosha despertaron el interés de la escuela central de música. Se eligió al mejor profesor para él. Este empezó a enseñar lo que estaba acostumbrado: la técnica del piano. Pero el chico no estaba interesado. La técnica es algo secundario e incidental para él. Él mismo va inventando la técnica. Su mano es pequeña, no puede tocar una octava, y mucho menos una tercera. Podía golpearse el codo en alguna parte o lanzar el brazo muy rápidamente, y todo ello se reflejaba en su percepción. El profesor le pegaba, pero no podía hacer nada con él. No tiene sentido armar a Alyosha con tecnología todavía, la tendrá más tarde. Se desconoce el

destino de Alyosha en el futuro. Si no encontramos qué y cómo enseñarle, sus habilidades podrían desaparecer a los doce años y no se convertirá nunca en músico.

- ¿Qué opina de la experiencia de la Escuela de Matemáticas de Novosibirsk, donde se reúnen los niños superdotados?

- Soy muy escéptico sobre todo este trabajo. Aquí se trata de centrarse en algo que, de alguna manera, se genera al azar, en lugar de moldear las habilidades de cada uno. ¿Y entonces es necesaria una especialización temprana? La experiencia de Novosibirsk, por lo que sé, fracasó. Después de 5-6 años, estas escuelas bajaron al mismo nivel, al nivel general.

El experimento de Zagorsky, de importancia mundial, me convenció finalmente de que es posible desarrollar el talento en cada persona. Seguro que conoce la esencia del experimento, que permite trazar a cámara lenta las etapas clave de la formación de la personalidad humana, la conciencia, la autoconciencia, la voluntad, la estructura emocional y los principios morales. Desde hace más de diez años, los niños ciegos y sordociegos se crían en un orfanato de Zagorsk. No, no se trata sólo de una solución humanista a un problema puramente defectológico. El experimento tiene importancia, insisto de nuevo, para entender la formación de la personalidad humana en general. Biológicamente, son los mismos niños, pero su psique es consciente, intencionada, basada en el concepto marxista del ser humano, formado, moldeado por un maestro.

Cuatro de ellos acaban de graduarse en el Departamento de Psicología de la Universidad Estatal de Moscú. Crecieron ante mis ojos. He visto cómo los maestros realizaban el milagro del nacimiento del alma y la formación del talento. Son datos sorprendentes. Aquellos que estaban aislados del mundo por un muro impenetrable de ceguera, que no tenían ni mentalidad ni conciencia de sí

mismos, se convirtieron en personas altamente educadas, con talento y con una aguda comprensión teórica, dominaron las alturas de la cultura mundial, vieron el mundo circundante con los ojos de la humanidad. Sasha Suvorov escribe obras científicas sobre el problema de la imaginación creativa, compone poemas, y no están nada mal. Seryozha Sirotkin investiga el papel del lenguaje y el habla en el desarrollo de la psique humana. Natasha Korneeva se dedica al tema más difícil de la formación moral de la personalidad. A Yura Lerner le gusta la escultura. Creó un retrato escultórico de su profesor y amigo predilecto Alexander Ivanovich Mescheryakov, recientemente fallecido.

- Evald Vasilievich, ¿podría decirse que el proceso de formación de la personalidad de los niños es un enriquecimiento mutuo y la crianza del talento, me refiero a un maestro?

- Por supuesto, por supuesto. El educador también debe ser educado, como decía Karl Marx. Tanto Meshcheryakov como yo y muchos otros hemos aprendido mucho de este proceso de formación de sordociegos. Considero que esto es la mayor bendición, porque como filósofo, trabajar con niños me ha dado infinitamente más de lo que yo podría haberles dado. Pude leer muchas cosas de Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant y Marx con otros ojos.

En particular, leí con otros ojos el gran problema filosófico: «¿qué es el pensamiento como facultad humana?». Si haces una pregunta tan aparentemente sencilla como esta a cualquier persona que conozcas, incluso a un académico de filosofía y psicología... Yo mismo habría tenido dificultades para responderla antes de conocer a estos niños. Después de este trabajo estoy convencido, basándome en los hechos: es la capacidad del cuerpo humano de comportarse y actuar con los cuerpos del mundo exterior según su propia lógica. Todo niño, no sólo

el sordociego, se convierte en un ser pensante cuando aprende a manejar los objetos creados por el ser humano para el ser humano: una cuchara, un plato, un juguete, una manta, etc. Cuando se acostumbra a este mundo y comienza a actuar de forma humana, obtiene lo que llamamos pensamiento humano, mentalidad.

- Dices el nacimiento del talento. Pero los sordociegos, que parecen haberse criado en las mismas condiciones, han desarrollado una mentalidad especial, una orientación creativa propia, ¿no es así?

- Ni los ciegos ni los videntes tendrán nunca el mismo sistema de microcondiciones que forman su personalidad. La gente suele preguntar: tengo hijos gemelos, se han criado en una familia y son tan diferentes. Pero el hecho es que un niño pequeño, a diferencia de usted y de mí, no tiene criterio para distinguir lo importante de lo que no lo es. En este caso, incluso importa dónde se coloca su cuna en relación con la luz del sol.

Los psicólogos de Alemania Occidental han llevado a cabo recientemente este experimento: una observación de los gemelos, para la que trataron de crear condiciones idénticas. Las reacciones de los gemelos ante las mismas cosas, hasta el momento eran idénticas. Y de repente, hubo una fuerte divergencia. ¿Qué pasa? Resulta que el día anterior, un niño había recibido una palmadita en la cabeza y el otro una bofetada.

- Si el papel del azar es tan grande, el problema de la capacidad se agrava.

- El azar debe incluirse en la comprensión de la necesidad. Las diferencias explicables por el azar siempre se mantendrán. Pero la formación de capacidades generales, como la capacidad de pensar, la capacidad de entender la belleza y de tratar a la gente con amabilidad, no depende del azar, sino del sistema de educación. La tarea

no consiste en determinar ya en la cuna qué habilidades se forman en un bebé, sean musicales o filosóficas. La tarea es convertirlo en una persona inteligente, amable y consciente de la belleza. Este es el problema del desarrollo integral del individuo: todas estas capacidades, estas propiedades universales —la inteligencia, el sentido de la belleza y la imaginación, la bondad— deben estar al alcance de todos.

La transformación comunista de las relaciones sociales es la creación de tales condiciones sociales, tal sistema de crianza y educación, en el que cada niño crecerá para ser ante todo un ser humano, y no un cerrajero, un tornero o un filósofo.

- Entonces, ¿no entiendes la universalidad, el desarrollo integral como la posibilidad de cambiar de forma de actividad, de dominar muchas profesiones?

- No, claro que no. No se pueden dominar todas las especialidades. La sociedad está obligada a desarrollar la capacidad de pensar, de comprender la belleza y de ser amable en cada persona. Si una persona se desarrolla de forma tan integral, el talento dará sus brotes, y la individualidad creativa florecerá. El talento no es una desviación de la norma, sino que, por el contrario, es el estadio más alto del desarrollo personal y, en este sentido, es una norma.

- Pero sabemos que la inteligencia y la moral suelen desarrollarse en detrimento de la otra. Una persona con talento puede ser deshonesta, sin escrúpulos. La falta de escrúpulos, la fealdad moral impone una mueca también a su talento.

- Sí, efectivamente, hay muchos ejemplos que dar aquí. La capacidad de navegar por las situaciones con mucha astucia, extrayendo el máximo beneficio para uno mismo y violando sin miramientos los intereses de los demás es

algo terrible. Pero es una imagen triste cuando un hombre es bueno y moral, pero teóricamente analfabeto, no es capaz de dar su bondad en beneficio de la gente. ¿Quién es mejor, el príncipe Myshkin de Dostoievski, que toca con sublime, pero impotente bondad, o Smerdyakov, que lo hizo todo con inteligencia, prudencia, precisión, pero llegó a tal grado de asco a sí mismo que se ahorcó? Ambos son malos. El desarrollo unilateral del ser humano —ya sea una mente sobria pero inmoral o una bondad imprudente e irreflexiva— está plagado de peligros. ¿Cómo debemos educar a las personas para que no se conviertan en corderos sacrificados, cuya bondad se utiliza a menudo en nombre del mal, o en canallas calculadores y hábiles, para los que la moral es sólo un sonido vacío?

- Pero en caso de tal cálculo el resultado puede ser exitoso, ¿no?

- Exactamente. Esto es precisamente sobre lo que se construye la sociedad burguesa y la cultura burguesa: el objetivo es alcanzar el éxito, sea como sea, a costa del otro, a costa de su humillación y supresión. Siempre ha sido así, en todas las formaciones antagónicas. Esto es exactamente lo que estamos superando.

- Hablando de desarrollo integral, también ha mencionado la formación de la capacidad de captar la belleza y la percepción estética del mundo.

- La educación de un joven desde el principio debe implicar no sólo una inteligencia, sino también un mentor que entienda de arte. El arte no sólo forma la capacidad de comprender las obras de arte, sino también una sensibilidad humana universal, la capacidad de ver y percibir el mundo con los ojos desarrollados de toda la humanidad, de toda la cultura. Y esta capacidad es importante en todos los campos de actividad sin excepción.

- *Muchos se inclinan por creer que en esta época es mejor ser "físico" que "literato".*

- Esta actitud apunta directamente a la idea de que la moral y el arte son pura palabrería. Es necesario [educar] a una persona calculadora que no desperdicie sus preciosos momentos en sentimientos vacíos. Esta actitud proviene de una visión mecanicista de la mente, de no comprender que un verdadero gran intelecto está asociado a un desarrollo igualmente elevado del sentido moral y a la capacidad de percibir la verdadera belleza. La verdadera inteligencia es siempre moral, siempre se basa en un sentimiento humano genuino.

Por tanto, las pretensiones de los defensores de los logros de la cibernética sobre la creación de un intelecto artificial inconmensurablemente superior a las capacidades humanas son ingenuas e impotentes. Se puede hablar de la capacidad de un ordenador para pensar sólo en un sentido determinado y condicional.

Es importante comprender que las capacidades universales —el pensamiento, la percepción de la belleza y la bondad— no sólo están conectadas externamente, sino que se definen profundamente, internamente. Si a una persona se le arma unilateralmente el pensamiento según los cánones de la lógica matemática, pero no se le anima a pensar en la diferencia entre el bien y el mal, tendrá una mente defectuosa. Lo mismo puede decirse del desarrollo de las facultades morales y estéticas. Sólo la armonía de la razón, el bien y la belleza crea una persona integral y completa. Esto sólo es posible si el sistema de relaciones humanas está organizado de forma comunista. Y sólo aquel, probablemente, que alcanza la norma en su desarrollo, es decir, la fase del talento, puede ser verdaderamente feliz. ¿Qué es la felicidad? Que cada minuto, cada hora, cada año se expandan y amplíen tus horizontes, tu comunicación con la naturaleza, con otras

personas. Para que el mundo sea más rico e interesante para ti...

Hemos entrado en una era en la que las relaciones sociales socialistas se están transformando gradualmente en relaciones comunistas. Nuestro mañana comienza ahora, hoy. Cada uno de nosotros puede y debe ejercer el derecho a elegir una ocupación, a trabajar de acuerdo con su vocación. El derecho a la autoafirmación y a la creatividad.

Notas dispersas sobre Psicología

Fuente en inglés: marxists.org
Traducción del inglés al castellano: Louk.

Definición de Leontiev —la ciencia de la generación y el funcionamiento de la imagen. Esta es la psicología en su conjunto, es decir, incluyendo la psicología animal, o, más exactamente tal vez —una definición que en su forma general se aplica precisamente y sólo a este tipo de psicología.

La psicología del ser humano. Tal vez la cuestión gira en torno a cómo definimos la determinación específica concreta de la imagen en el ser humano.

Seguramente, reside en la universalidad. En la capacidad de "generar" una imagen de cualquier cosa, cualquier imagen. Desde una imagen de la percepción de la forma geométrica más simple hasta una imagen de la "sustancia", de una categoría lógica, de una ley moral, de la "belleza", etc. Y la ciencia, y el arte —todo esto son imágenes (representaciones, representadas— y ejecutadas en uno u otro material sensorialmente perceptible, formas de existencia y movimiento) del mundo externo. Sin esto, el materialismo es una palabra vacía.

El secreto de "la imagen en general" debe buscarse probablemente en el análisis de la imagen más simple, del fenómeno psíquico más simple, del producto más simple de la actividad psíquica en el que tal actividad "aparece" por primera vez.

Aquí ocurre lo mismo que con el valor.

Comprender lo que es el valor en general no significa crear una abstracción dentro de la cual se extinguirían todas las diferencias entre un abrigo y una arpillera, entre

una mercancía y el dinero, entre el valor en general y la plusvalía en todos sus tipos especiales (beneficio, renta, interés, etc.).

Es necesario analizar la forma simple (histórica y lógicamente primera) del valor, su primer tipo igual al género.

¿Dónde está esa "concreción reducida a la más simple determinación" de la imagen, el producto y la forma de fluir del proceso que crea esta imagen?

Es absurdo buscar "lo general" entre la imagen de la percepción y de la fantasía, entre la imagen de la representación y la imagen del concepto. Las imágenes complejas (desarrolladas, concretas) no deben existir para nosotros en esta fase del análisis; aún deben ser "extraídas", es decir, comprendidas.

Haremos como Marx. No nos remontaremos a las profundidades de la historia, a una investigación de las formas animales de la psique (y de la imagen), pues las características abstractas se conservan (se reproducen) en la ontogénesis de la psique humana, como las primeras etapas de su desarrollo, repitiendo brevemente la filogénesis.

Los prerrequisitos zoopsíquicos también se reproducen aquí como su producto, en su forma "depurada", como condiciones verdaderamente necesarias de la emergencia de la psique especialmente humana.

El primer prerrequisito —parece que esto es obvio— es la capacidad de moverse activamente en el espacio, en busca de comida, agua, etc. Hablar de la psique de una planta es (obviamente) incorrecto.

"En busca de" o "dirigido a" un objeto definido - un objeto de deseo, inicialmente un objeto de "necesidad" orgánica.

Es como necesidad orgánica —como exigencia de un objeto definido, codificado bioquímicamente en el

organismo, como intercambio de sustancias cíclicamente autorrenovable— que debemos ver evidentemente el primer (y todavía inespecífico) requisito de la psique. [Inespecífico en la medida en que una planta también la posee en toda su extensión]. Así pues, intercambio de sustancias como tal, muy capaz de renovar sus ciclos sin ningún tipo de psique y sin presuponer en absoluto esta última.

/Pero en los niveles más altos aparece como "consecuencia" de la psique, como resultado de la actividad psíquica = actividad de búsqueda —el movimiento activo del organismo entre los cuerpos del mundo exterior, entre los "obstáculos" que impiden el "autocierre" del ciclo de intercambio./

Es decir, el intercambio activo de sustancias entre el organismo y su entorno externo es una condición previa absoluta (no específica) de la psique. En la planta este intercambio procede en un estado de inmovilidad, y si los componentes del medio externo están separados en el espacio y el tiempo del organismo, si éste no tiene contacto directo con las condiciones externas para la continuación del ciclo, entonces perece. La disimilación sin asimilación es la muerte.

No así el animal. Supera la brecha por medio de su propio movimiento hacia ella, "es atraído hacia la alimentación por el lazo de la necesidad" y cierra el ciclo. Se ve obligado a buscar, es decir, a moverse en el espacio en dirección al componente faltante del ciclo, hacia el objeto de la necesidad orgánica (alimento, agua).

El recién nacido está aquí todavía completamente como la planta. Vive mientras las condiciones "externas" del intercambio de sustancias "vengan a él por sí mismas" (por la madre). Todavía no es un animal —y aquí no hay necesidad de la psique.

El primer elemento de la psique sólo puede surgir allí donde comienza el propio "movimiento propio" de su

organismo hacia el alimento, hacia el pecho de la madre. La forma embrionaria (el bebé) "es atraída" en dirección al pecho de la madre, a la leche.

En el animal esta psique es innata. En el ser humano no lo es, aún debe tomar forma —el bebé no muestra ningún intento, ni siquiera el más torpe, de moverse en una dirección determinada. /Fichte lo describió bien, como un hecho: "instinto" vegetativo en ausencia de instinto animal —es decir, del esquema morfológicamente innato de movimiento en el espacio que es necesario para la eliminación del "obstáculo" espacial. / De la capacidad por medio de acciones organizadas de superar la brecha entre su propio cuerpo y la condición externa de su existencia.

El surgimiento de las funciones psíquicas (= la imagen) está indisolublemente unido precisamente a la presencia de este "instinto" (animal), aunque no es en absoluto un "instinto" —véase el artículo de Galiperin— sino una formación que surge después del nacimiento.

Si no se trata de un "instinto", sino de una formación muy compleja que surge después del nacimiento y que requiere el desarrollo ontogenético de un "órgano funcional" correspondiente, entonces el problema de la aparición de la psique coincide con —y no se opone a— el problema de la ontogénesis de las zonas correspondientes del cerebro. Pero aquí el órgano es creado por la función, y no al revés, no la función por el órgano, por una "estructura" que existe antes de él.

Los reflejos incondicionados constituyen aquí un requisito prehistórico para el surgimiento de la psique que, como el primer compartimento de un cohete, se descarta como superfluo y ya no se reproduce en el funcionamiento posterior de la psique, dejando de aparecer como un componente interno-necesario de ésta.

Los "órganos de la psique" incluyen, por tanto, (como condición interna de su funcionamiento) sólo aquellos mecanismos nerviosos que son no sólo una condición sino

también una consecuencia de la actividad "psíquica" —actividad del organismo en el espacio exterior, actividad con objetos externos que son distintos del propio cuerpo del organismo y existen fuera de él (e independientemente de él).

Sólo aquí, propiamente hablando, surge la necesidad en una imagen subjetiva separada del objeto externo. Una necesidad se convierte en una exigencia del cuerpo sólo junto con la aparición dentro de la actividad de un objeto correspondiente a la necesidad, y no antes.

Una necesidad ("orientación") en una persona se convierte en una meta, y es como un componente de la actividad orientada a la meta que la imagen surge.

El bebé no posee ni imagen ni psique por la sencilla razón de que, si bien posee una necesidad orgánica (la leche de su madre), no posee una exigencia de la misma, al igual que una planta. No es un sujeto sino sólo un objeto de alimentación.

/Sólo es sujeto en el acto de chupar, tragar y digerir, que son funciones puramente vegetativas —y en ningún caso psíquicas— del organismo./

El único "efecto desencadenante" proviene aquí de aquel componente del intercambio de sustancias que ya ha entrado en su cuerpo, independientemente de cualquier acción activa por su parte, al menos en la boca, en los labios. La leche de su madre puede estar a medio metro de su boca —y aun así perecerá, a menos que esta distancia de medio metro sea superada por su madre. No ejecutará una acción propia (como lo hará un cachorro o un gatito a la media hora de nacer).

Y sólo después de medio año empezará a estirarse hacia el pecho —aquí surge la primera forma de acciones con forma psíquica. Sólo una intención de la dirección de las acciones, y todavía no las acciones mismas.

Las acciones de movimiento en el espacio en dirección al pecho de la madre no son innatas; se forman. Y es precisamente porque la madre no puede sostener constantemente al bebé contra su pecho que éste recorre el camino, al principio de forma pasiva, "estirándose" hacia ella con todo su cuerpo. Aprende a moverse por sí mismo, primero sobre cuatro y luego también sobre dos extremidades. Más concretamente, se le enseña.

Domina la psique en el momento en que aprende a moverse por sí mismo. Esta es la primera imagen del "yo" (*das Selbst*).

Cuando aprende a controlar sus extremidades (controla sus labios desde el primer día). Los brazos y las piernas son el primer órgano de la actividad psíquica. El modo —la imagen— de sus acciones es la primera imagen, dentro de la cual la forma del camino y la trayectoria activamente recorrida de este camino son una misma cosa. Se trata de una figura geométrica que se ha convertido en una figura o esquema de acciones. La forma de la cosa está fuera de la cosa, en el cuerpo del sujeto, como esquema de su movimiento activo. Por lo tanto, no está "en el cerebro": sólo el mecanismo nervioso que guía el movimiento del cuerpo está en el cerebro. El cerebro es parte del cuerpo, y no el "cuerpo pensante" que puede parecer cuando la actividad psíquica se ha desarrollado hasta sus formas refinadas, hasta la capacidad de construir por adelantado, antes de la acción real, una imagen o esquema ideal de las acciones venideras, como si se reprodujera ese esquema "subjetivamente" antes de realizar la acción.

("Acción de respuesta lenta" en Sechenov). Es absurdo llamar al acto de chupar "psíquico". Se realiza sin ninguna "medición" preliminar de las acciones —como la deglución, o el peristaltismo del esófago. O la absorción de una solución por una planta. La succión se realiza a menudo en vacío o con un chupete. Aquí no hay ni rastro de ningún elemento de la psique. Se trata de un mero

requisito fisiológico, una mera condición prehistórica de la psique.

Otra cosa es cuando consideramos las acciones de desplazamiento en el espacio que tienen el "objetivo" de restablecer el contacto roto entre el propio cuerpo y un objeto de necesidad orgánica, de cerrar el ciclo de intercambio de sustancias a través de las propias acciones. Aquí ya no es posible arreglárselas sin la imagen. Además, la imagen debe darse invariablemente a través de la acción de receptores lejanos (aunque sólo sea del olfato —esto se ve más claramente en las personas ciegas).

El cerebro se convierte en un órgano de la psique sólo en la medida en que se convierte en un órgano para guiar el auto-movimiento del cuerpo en un espacio lleno de objetos externos, algunos de los cuales son objetos potenciales de necesidad, mientras que otros son obstáculos que "impiden" la realización del acto de satisfacer la necesidad. El organismo debe aprender a distinguir los objetos de un tipo de los de otro, y a hacerlo a distancia, es decir, antes de entrar en contacto físico con ellos. Esto explica la extraordinaria lentitud (o incluso la parálisis completa) del proceso de formación de las funciones psíquicas del cerebro en los niños sordociegos, en los que el único receptor capaz de tomar una "fotografía" de la forma de un objeto (es decir, de crear una imagen del mismo) es el tacto [*osiazanie*]. (Más precisamente, la acción motora de la que el tacto como "receptor" es un componente. En general, un receptor se convierte en un órgano de la psique sólo en la medida en que se convierte en un órgano auxiliar de un efector. "En sí mismo" no es un órgano de la psique, sino simplemente un requisito necesario de tal órgano que también tiene una naturaleza y un origen plenamente fisiológicos).

Es precisamente aquí donde hay que analizar el establecimiento de la función del tacto. Será más exacto decir "tanteo" [*oshchupyvanie*], porque precisamente el

tanteo aparece aquí como la acción que se "refleja" inmediatamente en el organismo en el curso de su ejecución, como un agregado de "sensaciones" no caóticas sino organizadas por la acción. No es un caos, no es un "flujo", sino precisamente un sistema organizado de sensaciones: una imagen.

Es precisamente aquí donde se resuelve la cuestión de Kant: ¿qué organiza el "caos de sensaciones" en una imagen, y cómo y por qué se hace? Según Kant, un esquema a priori. Kant demostró brillantemente que sin tal esquema es imposible el surgimiento mismo de la imagen.

El esquema precede, en efecto, a la imagen, pero no como un "esquema trascendental", sino como un esquema plenamente real —condicionado por el objeto— del trabajo de los órganos de la acción objetual —sobre todo, de la mano, que, por así decirlo, se desliza por el contorno de la cosa, y por su movimiento copia este contorno, el contorno exterior inmediatamente "sentido" (percibido). La imagen de la geometría del cuerpo exterior, del mundo de los cuerpos —a saber, de los obstáculos en el camino de la acción activa—: aquí y en ninguna otra parte está el núcleo racional de la psicología de Fichte.

La acción se refleja en sí misma —en el cuerpo del organismo actuante— y lo que no estaba presente en la acción tampoco lo estará en los sentimientos.

"No hay nada en el intelecto que no esté en los sentimientos" —pero "no hay nada en los sentimientos que no esté en la acción organizada". El idealismo expresa esta verdad en su propio lenguaje de la siguiente manera: "además del propio intelecto", pues atribuye el esquema de organización de la acción externa al intelecto, a un principio que entra "en la acción" y se da antes de la acción, al "alma" como sustancia incorpórea.

Sin embargo, el "alma" —incluyendo el "alma" (psique) del animal— es el agregado de los esquemas de acción externa del cuerpo, el esquema de su organización en una

serie de operaciones sucesivas, y el despliegue como una cadena de tales "operaciones".

Sí, la actividad experimenta una diferenciación sucesiva (ramificación), pero no está "reunida" a partir de sus supuestos componentes previamente dados. La unidad está dada desde el principio por la composición de la más simple y universal "operación-acción".

La forma simple (aislada, espontánea) de la actividad es la operación-acción del organismo, dirigida a alcanzar en el espacio un objeto de necesidad orgánico-intrínseco. [Por ejemplo,] la leche de la madre. No está escrito en el cerebro del bebé dónde y cómo buscarla, qué tipo de obstáculos debe evitar y cómo debe hacerlo. Y no es él quien busca. Es el pecho de su madre el que busca sus labios —su pecho, no sus labios, el que actúa aquí como órgano del sujeto, pues el organismo del bebé simplemente no es un sujeto.

Es cuando el bebé comienza a estirarse hacia ella —a "buscarla" con su cuerpo— cuando aparece el primer rudimento de actividad psíquica, en la que, además del cerebro, participa todo su cuerpecito, estirándose activamente hacia el objeto de la necesidad orgánica, y convirtiendo así la necesidad en exigencia, y el objeto externo que es capaz de satisfacer la necesidad (pero que en el momento dado no lo hace, ya que está todavía lejos de sus labios) en un objeto de necesidad, en un componente de un acto psíquico (operación-acción) —o de la actividad en general, como una forma aún no diferenciada y por lo tanto universal, capaz de "ramificarse".

Lo que nos interesa aquí no es cómo el propio bebé "experimenta" esto como su propio "estado interno", sino la composición objetiva de este "estado interno".

Y ésta es la presencia "ideal" de un objeto ausente en la realidad, dada a través de la presencia real de un esquema de las acciones necesarias para alcanzarlo. Un esquema de

acciones, dado simultáneamente como un estado actual que se despliega ineludiblemente en una sucesión real de acciones en el tiempo —es la imagen de la acción (contorno o trayectoria de la acción hasta el punto de su realización real = geometría del recorrido exterior en torno a la forma de la cosa, la forma de la cosa tal como la traza el movimiento del organismo en el espacio).

Como esquema-imagen se da al sujeto momentáneamente, fuera del tiempo, antes y fuera de su despliegue real en el espacio-tiempo.

Por tanto, es posible trazar una línea divisoria bastante clara entre el acto fisiológico y el psíquico.

Chupar es un acto puramente fisiológico, incorporado.

Pero el movimiento más pequeño —aunque sólo sea su "comienzo" (el bebé "se estira hacia", "es atraído hacia el alimento por el latigazo de la necesidad")— es ya un acto psíquico, en modo alguno incorporado, formado sólo en el curso de la ejecución de la acción misma, estimulado desde dentro pero en modo alguno modelado "desde dentro".

Hay una conexión entre este "estiramiento hacia" y el fenómeno muy simple discutido por V.P. Zinchenko —la inclinación [*vlechenie*], el estado de "necesidad" (y ya no una vaga "necesidad" sin relación con ningún objeto).

La sensación de necesidad (un estado interno) es también un acto (fenómeno) puramente fisiológico. La sensación del yo no es, pues, el primer fenómeno "psíquico", dado en la introspección. Aquí sólo se da en la introspección un estado fisiológico interno.

Pero cuando este estado se convierte en una necesidad, crece en un "complejo de sensaciones" que constituyen una imagen de la acción y de su objeto —o, más precisamente, una imagen del objeto de la necesidad junto con una imagen del espacio que lo separa del cuerpo (y, por tanto, de los "obstáculos" que llenan ese espacio y de

los caminos y zigzags para evitarlos). Aquí surge (y funciona) la imagen. Como imagen de la cosa externa y del modo de acción con ella, respecto a ella, donde la cosa aparece como meta externa y las acciones como medios para alcanzarla.

La meta es la forma subjetivamente percibida de la cosa-meta, mientras que los medios son la trayectoria geométricamente definida para evitar los "obstáculos" y, en consecuencia, el contorno de estos obstáculos, que en sí mismos —desde un punto de vista puramente fisiológico— son absolutamente bioneutrales.

La percepción directa de estos contornos externos de las cosas como meta, así como de los medios —obstáculos en el camino hacia su consecución, es la imagen, y es la forma celular de la actividad psíquica, su simple esquema abstracto. El esquema se actualiza entonces en la imagen perceptiva, y en esto tenían razón Kant, Fichte y Schelling: se convierte en el esquema del acto realmente ejecutado de la percepción de la forma externa.

"El cerebro no almacena la imagen, sino el modo de construcción de la imagen" (Fichte), y hay una profunda verdad en esto. La imagen "existe" sólo en el curso y durante su construcción activa de una acción —aunque muy rápidamente, casi instantáneamente, en micro-segundos— ejecutada.

De hecho, el cerebro almacena un esquema automatizado de construcción de imágenes, y si este esquema "funciona" con la velocidad del rayo, sin encontrar "obstáculos" de sensaciones que "no se ajusten a él", entonces la imagen se construye de forma bastante automática, sin la participación del trabajo psíquico. Y el trabajo psíquico consiste únicamente en el acto de corregir el esquema de acción ya hecho (registrado fisiológicamente) en el momento mismo de su transformación en la "imagen", en la "imagen-copia" acabada de la cosa.

Si el esquema "funciona" sin tropezar con obstáculos serios, entonces su transformación en la imagen procede sin dolor.

(Pero aquí surge un problema: qué es importante y qué no. [Véase] Fichte sobre la diferencia en la percepción de un mismo objeto —una planta— por un niño y por un naturalista).

Una analogía con el trabajo de un piloto automático puede ayudar. Éste se atiene a la dirección dada por la brújula y el giroscopio, por lo que el piloto humano confía plenamente en él en un espacio que no contiene obstáculos. Si aparece una montaña o una nube de tormenta en la trayectoria de vuelo y el esquema de dirección ya no es suficiente, es necesario activar otro esquema para evitar el obstáculo y hacer correcciones en él durante el desvío, teniendo en cuenta las nuevas variaciones encontradas en los contornos del obstáculo. Es aquí donde entra en acción la psique, en este caso, la psique del piloto humano.

Pero mientras el esquema se "actualice" sin problemas y no tropiece con un obstáculo, no se ve obligado a "transformarse" en una imagen, a "doblarse" en conformidad con el contorno —esquema de un objeto externo-obstáculo… La imagen es un esquema de la acción externa al que se le han hecho correcciones individuales cada vez, un esquema que se ha modificado de acuerdo con una concurrencia individualmente irrepetible (y por tanto incapaz de ser prevista en y por el esquema) de circunstancias-obstáculos en el camino hacia la meta.

Por lo tanto, la psique está presente donde y sólo donde hay un esquema de acción individualmente variable, donde hay una corrección del esquema por circunstancias únicas que los sistemas automatizados son bastante incapaces de prever —donde el esquema material del movimiento del cuerpo es corregido por obstáculos inesperados (para el esquema), por la necesidad de tenerlos en cuenta.

Y el piloto permite que el piloto automático atraviese una nube ordinaria, pero no una nube de tormenta.

Y una persona "ve" un gato (cualquier gato) donde el "esquema" del gato no naufraga por "indicadores" imprevistos, aunque sea incapaz de dar una "definición" verbalmente precisa de un gato en general, pues el naturalista tampoco puede hacerlo— y distingue un gato de un perro (Schelling).

Esto sucede precisamente en el acto de percepción, en el acto de transformación del esquema en la imagen. Y antes y fuera del acto de percepción —en el momento mismo de su ocurrencia— no hay "imagen". Y a partir de esto ya es posible entender también el acto de la fantasía (el sueño).

Registrados fisiológicamente en el cerebro, los "esquemas" de trabajo comienzan a desplegarse, sin encontrar obstáculos externos, distorsionándolos de tal manera que dejan de ser "obstáculos".

La imagen es el resultado del "encuentro" del "esquema" activo de acciones, registrado fisiológicamente en los nervios, con las sensaciones reales que corrigen el acto de su actualización. El esquema se convierte en "imagen".

Sólo la "orientación" [*ustanovka*] (en sentido estricto, un concepto puramente fisiológico) actúa de otro modo. Entonces el resultado es la ilusión, el sueño, y también todas las formas de locura e *idées fixes*.

Aquí también hay sensaciones, pero sólo de carácter interoceptivo, procedentes de los interoceptores, porque los exteroceptores están silenciados o porque el cerebro simplemente ignora sus mensajes o los trata como arcilla, convirtiéndolos en material pasivo para la actualización del esquema, sin transformar el esquema en una imagen.

Así, toda la esfera notoria del "subconsciente" (el inconsciente en la psique) es simplemente un sistema de

acciones e imágenes que antes se ejecutaban de manera plenamente consciente-psíquica, pero que han sido transferidas al nivel del funcionamiento automático —el nivel de los esquemas de acciones registrados de manera puramente fisiológica.

Esta esfera es secundaria en relación con la conciencia, y de ningún modo primordial, como han afirmado Schopenhauer, Freud y otros, hasta Uznadze y Bassin.

/Esto se ve muy claramente a la luz de los experimentos de Harlow con "madres sin madre"/.

Por lo tanto, el "subconsciente" no puede colocarse junto a la conciencia como dos componentes igualmente importantes de la psique. La categoría general es la conciencia, mientras que el subconsciente es una forma especial y derivada de la conciencia, y nada más.

Sin embargo, la psicología sigue siendo la ciencia "de la conciencia" y de sus formas transformadas, y no se convierte en la ciencia de la psique, como una esfera que consta a priori de una "voluntad consciente" y una "voluntad inconsciente" como dos componentes independientes, pues esto nos devuelve inmediatamente al cartesianismo.

La cuestión de la "localización" de las imágenes, que también ocupa a Pribram —es decir, la cuestión de por qué tipo de milagro vemos la forma de una cosa fuera del ojo, y no sentimos simplemente la irritación de la retina y de la punta del nervio óptico.

/De ahí el dolor en el dedo de un pie amputado, etc./ "Las imágenes forman el cerebro, pero ¿por qué localizamos los objetos precisamente así y no de otra manera?" (K. Pribram*, iazyki mozga* [Moscú: Progress, 1975], p. 192).

"La luz reflejada en el objeto externo crea una imagen en la retina. Las sensaciones sólo existen dentro de nuestro cuerpo, aunque localizamos la imagen al otro lado del ojo".

Esta es una cita [en Pribram] de Békésy; más adelante describe un experimento para localizar irritaciones táctiles. Las sacudidas vibratorias dadas en las puntas de dos dedos separados se perciben como un "evento" que tiene lugar en algún lugar del espacio entre los dedos —exactamente como ocurre en la reproducción estereofónica del sonido— si se dan simultáneamente. Si no se dan simultáneamente, sino con un intervalo de 3 a 4 microsegundos, se perciben sensaciones diferentes en las puntas de los dos dedos. Cuando el intervalo se redujo a 1 microsegundo, "las dos series de chasquidos se fusionaron en una sola", y la sensación de vibración se localizó en un solo dedo —"en el que se estimuló primero".

"Lo interesante de este experimento es que en ausencia de un intervalo las vibraciones se localizan en algún lugar del espacio entre los dedos" (p. 193).

"Variando el intervalo de tiempo, es posible reubicar la sensación correspondientemente en el espacio libre entre los dedos".

Este "modo de proyección externa" es bien conocido: el bastón del ciego, la sonda del cirujano, el destornillador en la mano del montador.

Esto, como se dice, es tan común que la gente "no se da cuenta de lo peculiar que es". La imagen se considera aquí claramente como un acontecimiento en el mundo "dentro de nosotros" y no en el "mundo fuera de nosotros", como una ilusión, como "el fantasma en la máquina" del cerebro.

"En los años 60 la psicología conductista denunció la idea básica de la psicología gestáltica de que la conciencia experimentada subjetivamente es un componente tan importante del mundo biológico y social y que no puede ser ignorada en el estudio de la conducta" (p. 120).

"La jerga 'conductista' no permite dar una imagen completa ni siquiera de la 'conducta'. De ahí el recurso a

los términos de la 'psicología subjetiva'" —Gilbert Ryle, "*Fantasmas en la máquina*" [*Prizraki v mashine*].

"Las imágenes y los sentimientos son fantasmas que pueblan mi propio mundo subjetivo, al igual que el mundo subjetivo de mis pacientes… Y aunque estos fantasmas están encerrados en la máquina que se llama cerebro, todavía no podemos definirlos con precisión. Pero si los ignoramos, sólo nos encontraremos ante una máquina de comportamiento sin alma. Me interesan los fantasmas —las funciones psicológicas— y no esta máquina —el cerebro en sí mismo o la regulación del comportamiento que efectúa" (p. 121).

Pribram cita un pasaje de Sherrington.

La conducta instrumental y la conciencia de la misma se oponen a menudo (!): cuanto más eficaces son las acciones realizadas, menos conscientes somos de ellas. Sherrington expresó este antagonismo en la siguiente breve tesis: "Entre el acto reflejo y la conciencia existe, aparentemente, una oposición real. El acto reflejo y la conciencia se excluyen mutuamente, por así decirlo: cuanto mayor sea el grado en que un reflejo es un reflejo [instintivo], menor será su grado de conciencia".

/Y aquí, por supuesto, no importa si el "reflejo" es innato o adquirido, si se considera como condicionado o incondicionado. Lo único importante es que se trata de un esquema de funcionamiento automático inmediatamente presente./ "El hábito es una segunda naturaleza" -también aquí es importante.

Que esta "naturaleza" sea primera o "segunda" no supone ninguna diferencia. Lo único importante es que la conciencia (la psique) en general comienza allí donde el hábito (un reflejo, un esquema de acción que está codificado en un reflejo) lleva al organismo a una relación conflictiva con las condiciones de la acción, con el entorno.

Sólo aquí —en el hiato del conflicto, en la garra del conflicto— surge y existe la psique, la actividad especial de corrección de un reflejo.

En general, la psique existe donde el organismo experimenta la "resistencia" del objeto —a un esquema de acción que está siendo ejecutado por un reflejo.

La acción se refleja de nuevo, y es esta resistencia del objeto la que hace que el esquema de acción se "refracte" dentro de sí mismo. La acción reflejada en el objeto de vuelta a sí misma = el esquema refractado a través de su propia encarnación como objeto; la tensión —la contradicción dentro del esquema aparece "subjetivamente" como contradicción del esquema consigo mismo, dentro de él, como la "auto-sensación" del esquema al insertarse activamente en el objeto.

Un caso muy simple: el movimiento en una línea recta. La acción a lo largo de la línea recta "se atasca", imposibilitando el movimiento —resistencia también a lo largo de la línea recta— y cuanto más intensa sea la acción, más fuerte será la "resistencia" del obstáculo. Hay una espléndida discusión sobre esto en Fichte.

Pues bien, o se "rompe" la acción o el obstáculo, lo que sea más fuerte. O el esquema de la acción o la forma del objeto de la acción —y aquí la forma del objeto se "representa" en el organismo como la imposibilidad de actualizar el esquema— se refleja en el objeto, como un choque entre el esquema y las condiciones de su actualización (la mosca golpea contra un cristal, el tonto se estrella contra una pared).

En el hombre: "ante nosotros hay un muro; un muro podrido: golpéalo y se derrumbará". Es decir, tanto el "esquema" como el objeto —forma que se enfrenta a él se representan por igual en el hecho de la conciencia— objeto como lo que se opone (*gegenstand*). Si el esquema no ejerce ninguna presión, entonces no hay contrapresión, ni "sensación subjetiva" de esta contrapresión, y si la acción

esquematizada procede hasta su finalización sin impedimentos, entonces no hay imagen.

En este caso, el esquema está "impreso" en el material pero el material no está "impreso" en el sujeto. Un cuchillo atraviesa la mantequilla, pero choca con una piedra y se desafila, y la piedra imprime su forma como una muesca en la hoja. La colisión entre el "sujeto" y el "objeto" —entre el esquema-reflejo-instinto y el obstáculo en el camino de su actualización— puede terminar de dos maneras: la forma de la acción se imprime en el material o viceversa, hasta la destrucción completa del esquema o de la forma del material.

Si el esquema se actualiza, no obstante, después de ser corregido por la contraacción, entonces este proceso es el único en el curso del cual "existe" (surge, emerge) la psique, la "conciencia", como representación de la forma de la cosa —en la acción viva reflejada en el objeto— para sí misma.

Es necesario representar esto de forma bastante gráfica. El objeto "surge" en la conciencia como algo que se opone a la acción, como *gegenstand*. En esto radica el sentido de la diatriba de Sherrington. ¡Fichte!

La imagen es el esquema, corregido por la forma del obstáculo a su actualización. La representación de la forma del objeto en la forma de la acción, su reflejo. Cuando el objeto no ofrece resistencia a la acción, a la actualización del esquema, tampoco se "imprime" en él.

La mosca golpea contra el cristal. El instinto es un movimiento en línea recta; la conciencia es una trayectoria doblada en conformidad con la forma de un obstáculo.

Consideremos la "tortuga" de Grey Walter, que modela esta situación. El mecanismo aquí es un efector-receptor: contrapartida simultánea a la acción, tensión que surge dentro de este sistema.

La imagen mecánica de la "voluntad consciente" en Fichte es la imagen del muelle. Mientras se desenrolla en el vacío, no surge ninguna tensión en su interior. Al contrario, su "tensión interna" disminuye —es el "sentimiento de liberación". La sensación de contraposición a su desenrollado "libre" es la sensación de obstáculo.

La forma del objeto se imprime en el sujeto = en la "flexión" de la trayectoria de su movimiento. El agua fluye alrededor de una piedra. El contorno del lecho del río es el contorno de los obstáculos que el flujo del agua no puede superar.

Una imagen no es un "fantasma", no es un "estado subjetivo [psicológico]", registrado introspectivamente por el cerebro dentro de sí mismo. Una imagen es la forma de una cosa que se ha impreso en el cuerpo del sujeto, como esa "flexión" que el objeto ha impuesto a la trayectoria del movimiento del cuerpo del sujeto. Es una representación de la forma del objeto en la forma de la trayectoria del movimiento del sujeto, experimentada subjetivamente por éste como cambio "forzado" ("no libre") en el esquema del movimiento ejecutado por reflejo.

Para Pribram, se trata de un "fantasma" simplemente porque la imagen se registra inmediatamente como un "estado del cerebro", mientras que éste no es más que el método de codificación de la "imagen" en el "lenguaje del cerebro" y de ninguna manera la imagen misma.

Una imagen existe en el cuerpo real de un sujeto real. Es allí donde se "localiza" —primero como un acontecimiento "en la frontera" entre el receptor y el objeto—, pero el objeto mediador aparece realmente como parte del cuerpo del sujeto, no como parte del cuerpo del objeto —el bastón en la mano del ciego, la sonda en la mano del cirujano—, en la medida en que actualiza el esquema de la acción del sujeto y está realmente (en la acción) "en este lado del sujeto" y no "en aquel".

Por eso la "sensación" del obstáculo se desplaza a la punta del bastón —la "imagen" se traza por la punta del bastón y no en su mango. Aquí el cerebro controla el movimiento de la punta del palo (pincel, lápiz, destornillador), pues es precisamente la punta y no el mango lo que traza el contorno del objeto.

Por ello, una imagen es el contorno o la forma geométrica del objeto de recepción mismo, dotado de "auto-sentimiento", y no el contorno del movimiento de la mano que sostiene el palo o la sonda, y ciertamente no "un dibujo espacial de un acontecimiento dentro del cerebro" o "en el sistema nervioso".

Precisamente por esta razón, una imagen es la forma subjetivamente dada de una cosa, no un estado interno de mi cuerpo que se atribuye ilusoriamente a una cosa, falsamente experimentada como la forma de una cosa externa. Una imagen es la forma de una cosa externa, copiada por la acción de un receptor-efector y, por tanto, "experimentada" precisamente allí donde esta imagen existe ("surge").

La imagen no es "localizada" por el cerebro en el punto de contacto físico entre el receptor y la superficie del objeto, sino que surge (y existe) allí desde el principio, y es allí donde el cerebro la "experimenta".

Surge en el punto de contacto entre la "punta" del receptor y la superficie del objeto al que pertenece, y se experimenta precisamente como el hecho de la resistencia de la superficie al movimiento de la punta del cuerpo del sujeto. Está ahí. Y "ahí" se experimenta. Precisamente en el lugar donde existe.

Lo que "experimenta" la resistencia real de la superficie no es el cerebro, sino el sistema "cerebro-receptor", el sistema "cerebro-mano", o, si la mano tiene su propia extensión artificial, entonces allí, en el extremo de la sonda. Es precisamente el extremo de la sonda y no el mango el que traza directamente la forma de la cosa, el contorno de

su superficie, como el contorno de su propia trayectoria alrededor de la forma del objeto.

Tampoco es el cerebro el que "siente", sino la punta del receptor. La imagen es precisamente la forma de la cosa, reproducida activamente por la acción de la "punta" del receptor en el momento mismo de su acción, de su movimiento al "deslizarse" alrededor del contorno exterior.

Por esta razón, no hay ni puede haber una "imagen" del espacio vacío. El espacio vacío no ejerce resistencia y, por lo tanto, no se percibe; lo que se "percibe" es simplemente la "libertad de la acción misma", de la ausencia de obstáculos.

Si "yo" me muevo en el espacio vacío o permanezco en reposo, para la "sensación de sí mismo" o la introspección es una cuestión irresoluble.

Pero el movimiento "libre" tampoco se percibe, y la "libertad" sólo se da en forma de superación de obstáculos, y no en el acto del movimiento sin obstáculos.

En esto radica todo Fichte, toda la sabiduría de su imagen del resorte herido, de su "tensión" interior.

Cuando toda la energía del muelle enrollado se ha gastado, también deja de "sentir" el obstáculo, la fuerza inerte de la contrapartida del obstáculo, como movimiento propio que ha impactado en el objeto y se ha reflejado en sí mismo.

/Compara la interpretación fichteana del "valor" en Backhaus —como la fuerza inerte de la "resistencia" de toda la masa de los "reflejos" sociales inertes de los estéreo-tipos sociales habituales, que establecen de antemano límites-fronteras al despliegue de la actividad laboral humana./

Cuanto más fuertemente "presiono" sobre el objeto, más fuertemente "me" presiona. Cuanto más activamente lo hago, más activamente se imprime el objeto en mí, y esto

lo atribuyo "al objeto", a su actividad como poder primordial.

No es el mundo el que se imprime "en mí", sino que soy yo el que se abre paso activamente en él con la ayuda de mis órganos plenamente corpóreos —sobre todo, con mi mano y con las puntas de mis dedos. En ellos reside el "poder formativo", la capacidad de dar forma —la imagen— y precisamente en su significado original como eidos, como "idea", como esquema, conforme al cual se organiza el "caos de las sensaciones".

Por eso Fichte —extrañamente a primera vista— considera a Kant heredero directo de Platón. Entre ellos no ve ningún intermediario; en el intervalo entre Platón y Kant "todo es penumbra", esa misma penumbra que "desde la creación del mundo hasta Platón".

En efecto, ¿cómo puede surgir el esquema del "triángulo en general"? ¿Abstrayendo lo invariable del conjunto de todos los triángulos posibles? En ese caso, el "esquema" es sólo una imagen esquematizada o, más exactamente, el elemento común "en todas las imágenes".

Pero no necesitamos recorrer "todos" los casos individuales de actualización de un "esquema" para adquirir un "esquema". Del mismo modo que no necesitamos una "generalización inductiva" a partir de todos los infinitos casos de un "triángulo", nos basta con tener un triángulo para extraer de él un esquema que luego podremos utilizar fácilmente para construir la imagen de cualquier otro triángulo.

Los "esquemas" son, pues, trascendentales y a priori en relación con su "encarnación" en el material de las sensaciones, en el material que es externo en relación con ellas. Compárese el razonamiento de Schelling.

Fichte: "Ahora imagina al que piensa esta cosa". Aquí se presupone inmediatamente la concepción del "yo" en la

forma en que este "yo" se "da" directamente a sí mismo: en el acto de "introspección".

Lo mismo en Mach:

"El establecimiento de límites entre el yo y el mundo no es una tarea fácil, ni está exenta de arbitrariedad. Consideraremos como el yo el conjunto de concepciones interconectadas, es decir, aquellas que directamente sólo existen para sí mismas. En ese caso, nuestro yo consiste en los recuerdos de nuestras experiencias junto con las asociaciones condicionadas por ellas" (E. Mach, *Poznanie i zabluzhdenie* [Moscú: Skirmunta, 1909], p. 73).

Es decir, el yo "se piensa" de antemano como algo totalmente separado y contrapuesto al mundo. Y entonces comienzan a "vincularse" a él aquellas cosas con las que este yo está, en efecto, inextricablemente unido y sin las cuales era imposible "pensarlo" —el cerebro, "todo el cuerpo", etc., y como resultado también "todo lo dado", pero ahora como "partes componentes del yo". Así, se hace posible el siguiente esquema —"el yo" se contrapone (el yo) a todo lo demás (el no-yo), y "el mundo entero" se hace = "el no-yo".

El razonamiento de Spinoza se mueve en la dirección directamente opuesta, partiendo no del "yo" sino del mundo y conduciendo al yo como "parte componente" de este mundo. El movimiento va por el mismo hilo —cadena de conexiones, pero parte de su otro extremo.

El ideal (1983).

Original: *Идеал*, en *Filosofskii entsiclopedicheskii slovar*,
Fuente: Editorial Soviétskaia Entsiclopedia, Moscú, 1983.
Traducción al castellano del ruso: Rubén Zardoya Loureda.

El ideal (del gr. idea, prototipo) es una imagen que determina el modo de pensamiento y la actividad del hombre o de una clase social. La formación de los objetos naturales de conformidad con un ideal constituye la forma humana específica de actividad, pues supone la creación especial de una imagen del fin de esta actividad antes de su realización práctica.

El problema del ideal fue elaborado en la filosofía clásica alemana. Kant lo planteó, ante todo, en relación con el problema del "fin interior".

En opinión de Kant, los fenómenos que carecen de un fin que pueda ser representado en la forma de una imagen, tampoco pueden tener un ideal. El único ser que actúa según un "fin interior" es el hombre. En el animal, la finalidad interior se realiza de un modo inconsciente y, por ello, no adquiere la forma de un ideal, de una imagen particular del fin.

El ideal, como la perfección imaginada (alcanzada en la imaginación del género humano), se caracteriza por la superación total y absoluta de todas las contradicciones entre el individuo y la sociedad, es decir, entre los individuos que conforman el "género". De modo que la realización del ideal coincidiría con el fin de la historia. A causa de esto, según Kant, el ideal es inalcanzable en principio y solo constituye una "idea" de orden regulador. Más que crear la imagen del propio fin, el ideal indica la

dirección que conduce a él, y por ello, más bien guía al hombre como un sentimiento de la dirección correcta, que como una imagen clara del resultado. El ideal sólo puede y debe ser representado en el arte, en la forma de lo hermoso. El ideal de la ciencia (de la "razón pura") se presenta en la forma del principio de "no contradicción", y el ideal moral (el ideal de la "razón práctica"), en la forma del imperativo categórico. Sin embargo, en ambos casos es imposible representarse claramente una situación que corresponda al ideal, pues éste es irrealizable en el transcurso de un tiempo finito, por duradero que sea. Por eso el ideal y "lo bello" se convierten en sinónimos, y sólo en el arte se le concede una vida real. Estas ideas de Kant fueron desarrolladas en las obras de Schiller, Fichte, Schelling y de los románticos alemanes.

Hegel, quien comprendiera agudamente la debilidad de la concepción kantiana del ideal, la desacreditó como una abstracción que expresa uno de los momentos de la realidad en desarrollo del "espíritu" (es decir, de la historia de la cultura espiritual de la humanidad), contrapuesta a otra abstracción del mismo género: "la realidad empírica", que se supone esencialmente hostil al ideal e incompatible con él. En la obra de Hegel, el ideal se convierte en un momento de la realidad, en una imagen del espíritu humano en eterno desarrollo a través de sus contradicciones inmanentes, del espíritu que supera sus propios frutos, sus estados "enajenados". Por ello, el ideal de la ciencia (del pensamiento científico) puede y debe darse en la forma del sistema de la lógica, y el ideal de la razón práctica, en la forma de exigencias imperativas abstractas dirigidas al individuo e irrealizables en esencia. Por esta razón, el ideal como tal es siempre concreto y se realiza paulatinamente en la historia. Cada nivel de desarrollo alcanzado se presenta, desde este punto de vista, como el ideal parcialmente realizado, como una fase de la subordinación de lo empírico al poder del pensamiento, a

la fuerza de la idea, a la potencia creadora del concepto. En la forma del ideal se crea siempre una imagen de un fin concreto de la actividad del "género", es decir, de la humanidad en un peldaño dado de su desarrollo intelectual y moral. En la composición del ideal se presentan como resueltas efectivamente las principales contradicciones universales, las más agudas, aquellas que han alcanzado su madurez de manera definitiva. "El espíritu" siempre se propone resolver problemas efectivos, no alcanzar el fin formal abstracto de una "perfección absoluta", entendida como un estado inmóvil, carente de vida y, por lo tanto, de contradicciones.

Por cuanto, en el espíritu de las tradiciones de la filosofía clásica alemana, Hegel define el ideal como una imagen del fin claramente concebida, la elaboración ulterior del problema en cuestión pasa a la Estética, al sistema de determinaciones de "lo bello". Sin embargo, Hegel no vincula la realización del ideal como belleza con el futuro, sino con el pasado, con la época del antiguo "reino de la individualidad hermosa". Ello está relacionado con el hecho de que, según Hegel, la forma burguesa del desarrollo de la cultura, que él idealiza, es la culminación de la historia social de los seres humanos. Al eternizar teóricamente la división capitalista del trabajo, considera un sueño romántico —es decir, un ideal reaccionario— la idea del desarrollo integral y multilateral del individuo. Pero sin esto la idea de la "individualidad bella" resulta impensable incluso desde una perspectiva puramente teórica. Por esta razón, "lo bello" (y por tanto, el ideal como tal) resulta en la obra de Hegel más bien una imagen del pasado de la cultura humana que una imagen de su futuro.

Al someter a crítica el idealismo de Hegel, los fundadores del marxismo reelaboraron de un modo materialista sus ideas dialécticas sobre el ideal, su composición, su papel en la vida de la sociedad y las

posibilidades de su realización concreta. Al entender por ideal la imagen del fin de la actividad de los hombres unificada en torno a una tarea común, Carlos Marx y Federico Engels centraron su atención en la investigación de las condiciones reales de vida de las clases fundamentales de la sociedad en que vivían (la sociedad burguesa), en el análisis de las necesidades universales reales que inducen a actuar a estas clases y que se refractan en su conciencia en la forma de un ideal. Por primera vez, el ideal se concibió desde el punto de vista del reflejo de las contradicciones de la realidad social en desarrollo en la cabeza de los hombres oprimidos por estas contradicciones.

En la forma del ideal, en la conciencia se refleja siempre una situación socio-histórica contradictoria, preñada de necesidades, maduras pero no satisfechas, de masas de hombres, clases sociales y grupos más o menos amplios. Precisamente en la forma de un ideal estos hombres se crean la imagen de una realidad en cuyos marcos las contradicciones existentes que los oprimen se representan como superadas, "negadas" y la realidad aparece "depurada" de estas contradicciones, libre de ellas. El ideal se presenta como una fuerza activa que organiza la conciencia de los hombres y los unifica alrededor de la solución de tareas plenamente definidas y concretas que han madurado en el curso del desarrollo histórico.

Es característico de las clases dominantes que intentan eternizar un orden social caduco la idealización del estado social existente. Las clases de cuya actividad depende el progreso de toda la sociedad se forman, en correspondencia con ello, ideales progresistas que reúnen bajo sus banderas a todos los hombres activos que buscan una salida de las situaciones de crisis. Tales fueron, por ejemplo, las ideas de la Gran Revolución Francesa. Tales son en la época contemporánea las ideas de la Revolución de Octubre de 1917.

En nuestros días, el único sistema de ideas que representa un ideal progresista es la concepción comunista del mundo, precisamente porque indica a los hombres la única salida posible hacia el futuro a partir del callejón sin salida de las contradicciones que han madurado en el capitalismo: la construcción del comunismo, en cuyas condiciones se realiza el desarrollo libre y multilateral del ser humano.

¿Qué es la personalidad? (1984).

Original: Что же такое личность?, *¿Dónde empieza la personalidad?*, Moscú, 1984, pp. 319-358.
Traducción: Luis Espinar.

¿Qué es la "personalidad" y de dónde viene? Plantearse de nuevo esta vieja cuestión, acudir al análisis del concepto de "personalidad" (con concepto me refiero a la comprensión de la esencia de la materia, y no del término) suscita consideraciones nada escolásticas. La cuestión es que la respuesta a esta pregunta está directamente relacionada con el problema de la formación de una nueva personalidad comunista a escala de masas, una personalidad de tipo nuevo, integral y armonioso, que se ha convertido en una tarea práctica y un objetivo directo de las transformaciones sociales en los países socialistas. Al fin y al cabo, el comunismo es una sociedad en la que el libre desarrollo de cada persona es una condición para el libre desarrollo de todas las demás.

Hay una opinión bastante extendida y, además, muy docta en el mundo, que, si se esboza esquemáticamente, se reduce a lo siguiente: la doctrina marxista, que se ha justificado brillantemente en lo que se refiere a los acontecimientos de importancia y escala histórica mundial, es decir, en el destino de millones de personas, clases, partidos, naciones y estados, en definitiva, en el destino total del género humano, no ha dado nada (o casi nada) y, además, no puede dar supuestamente ninguna visión racional de la estructura interna del individuo, del "yo", esa especie de unidad molar del proceso histórico. Aquí, entonces, termina su autoridad, sus posibilidades teóricas y comienza el dominio de alguna otra agencia científica,

una esfera dentro de la cual esos métodos de pensamiento, que son característicos de la investigación científica del proceso histórico-social como un todo, demuestran ser de poca utilidad.

Esta percepción se expresó de forma más clara y consistente en la demanda de "complementar" el marxismo con una teoría ética especial y relativamente autónoma, centrada en la persona como tal, en los intereses y la felicidad del "yo" individual, en el problema de la libertad y la dignidad del individuo, y en temas similares. El marxismo clásico se abstrae ostensiblemente, de forma consciente y deliberada, de tales temas precisamente para revelar las regularidades generales de los procesos históricos, es decir, para esbozar de forma estrictamente científica el "marco" objetivo dentro del cual, les guste o no, los participantes vivos en la historia —los individuos— se ven obligados a actuar.

Sobre la base de este punto de vista, algunos sugieren una especie de división del trabajo para el marxismo: las condiciones y leyes objetivas, independientes de la voluntad y la conciencia del ser humano y fijadas por la naturaleza y la historia, son el monopolio y la preocupación de la teoría marxista, mientras que el mundo subjetivo del ser humano, qué debe hacer y cómo debe actuar en estas condiciones se deja para que los especialistas en el "alma" humana o los teóricos existenciales lo juzguen.

La personalidad humana, a veces llamada a la antigua usanza "el alma", el propio "alma" que cada uno conoce como su "yo", como algo único e irrepetible, no descomponible en algunos componentes comunes, que en principio escapa a las definiciones científico-teóricas y ni siquiera puede expresarse con palabras (una palabra sólo puede expresar lo "común").

Por eso los existencialistas prefieren escribir sobre este delicado tema no en el lenguaje de la ciencia, sino en el género ensayístico-literario, o incluso en forma de novelas,

cuentos y obras de teatro. Y esto no es ni mucho menos un detalle casual, sino una expresión de la esencia de su posición: la negación por principio de la posibilidad misma de crear una concepción (teoría) materialista de la personalidad, es decir, la psicología materialista como ciencia. Al fin y al cabo, la psicología es una ciencia "del alma", del "yo" humano, y no de otra cosa.

¿Es posible, en principio, una psicología materialista? Si es así, debe definir en primer lugar su objeto, es decir, explicar qué es la personalidad.

Dos lógicas, dos enfoques

La esencia del ser humano no es una abstracción propia del individuo. En su realidad, es la totalidad de todas las relaciones sociales

- K. Marx.

Que la "personalidad" es una entidad individual única e irreproducible, en una palabra, algo singular, es indiscutible. Lo 'singular' en filosofía se entiende como absolutamente único, que existe precisamente en un punto determinado del espacio y del tiempo y que es distinto de cualquier otro 'singular' y, por tanto, tan infinito en sí mismo como el propio espacio y el tiempo. Una descripción completa de una individualidad singular equivale, por tanto, a una descripción "completa" de toda la totalidad infinita de cuerpos y "almas" singulares del cosmos. Descartes, Spinoza, Hegel, Feuerbach, todos los filósofos letrados, independientemente de su afiliación a uno u otro bando en la confrontación entre el materialismo y el idealismo, lo comprendieron.

Por ello, la ciencia de lo "singular", como tal, es realmente imposible e impensable. Desvelar los misterios

de lo "singular" está vedado a la ciencia precisamente porque cualquier cadena particular de dependencias de causa y efecto lleva al investigador a la infinidad "perversa" de todo el pasado del universo infinito.

No es casualidad que Hegel llamara a la misma palabra "maldad" (y no como condena, sino en sentido lógico) y a la individualidad humana, porque con ella sólo quiere decir la absoluta unicidad, la singularidad, la inagotabilidad de los detalles y la irreproducibilidad de su combinación, la imposibilidad de predecir de antemano con precisión matemática su estado y comportamiento en determinadas circunstancias. La singularidad es intrínseca a cada personalidad individual de forma tan orgánica que si se le quita, la propia personalidad también desaparecerá. Pero esta singularidad es característica del individuo no porque sea un ser humano, sino en la medida en que es una cosa singular en general, un "individuo en general", algo "indivisible".

No sólo no se pueden encontrar dos personalidades idénticas en el mundo. No encontrarás dos hojas en un árbol o incluso en un bosque que sean exactamente iguales; se diferenciarán entre sí de alguna manera. El ojo no captará estas diferencias, serán fijadas por un microscopio, no simple, sino electrónico. Incluso dos granos de arena en una playa siempre serán un poco diferentes. Incluso dos gotas de agua. Es sabido que la física moderna descarta la posibilidad misma de la existencia de dos micropartículas absolutamente idénticas (electrones, fotones, protones, etc.). El singular es singular, y no se puede hacer nada al respecto.

Pero la personalidad humana, con toda su "singularidad" inherente, no puede convertirse en un mero sinónimo de la categoría puramente lógica "lo singular en general". En este caso, la noción de "personalidad" carece de sentido en su propia esencia.

Los "defensores de la personalidad" existencialistas, en sus ataques a Hegel por su supuesta actitud "arrogante" ante la "mala individualidad", están reproduciendo ellos mismos el "pecado original" del hegelianismo. Disolviendo el problema concreto de la definición de la identidad de la individualidad humana (personalidad) en el problema lógico-abstracto de la relación de "lo general y lo singular", lo reducen a la cuestión de la relación de "igualdad y no uniformidad". Solidarios con Hegel en lo que es precisamente su vicio (la manera de reducir cualquier problema concreto a su expresión lógico-abstracta y ver en ella la respuesta, la "solución absoluta"), rechazan lo que hay de inteligente y dialéctico en su planteamiento, a saber, la comprensión de que lo "universal" no es lo "mismo", no es una característica de cada individuo tomado por separado. Por lo tanto, cualquier intento de definir "la esencia del ser humano" buscando el "rasgo común" que posee cada individuo humano considerado por separado es inútil.

Lo universal, desde el punto de vista de la lógica dialéctica, es sinónimo de ley que rige la masa de individuos y que se realiza en el movimiento de cada 'individuo, a pesar de su desemejanza, e incluso gracias a ella; sinónimo de interconexión concreta que se une en un todo único, en una concreción. Marx lo llamó "unidad de lo diverso", una multitud infinita de individuos infinitamente diferentes (da igual cuáles, personas u hojas de un árbol, mercancías en el mercado o micropartículas en un "conjunto"). Lo universal así entendido es la esencia de cada uno de ellos, la ley concreta de su existencia. Y su igualdad es sólo un prerrequisito, sólo una precondición para su "universalidad concreta", es decir, para su unificación en un todo concreto, diversamente disecado dentro de sí mismo.

Guiado por esta lógica, K. Marx planteó y resolvió la cuestión de "la esencia del ser humano" —de una definición concreta y universal del individuo humano, de

la personalidad, como conjunto de todas las relaciones sociales. Las palabras originales son aún más expresivas: un conjunto, es decir, no la suma mecánica de unidades idénticas, sino la diversidad de todas las relaciones sociales representadas en la unidad.

La "esencia" de cada individuo perteneciente a un determinado "género" consiste, según la lógica del pensamiento de Marx, en ese sistema absolutamente concreto de individuos en interacción que es lo único que hace que cada uno de ellos sea lo que es. En este caso, esta pertenencia a la raza humana, que se entiende no como una "conexión muda" natural, biológicamente determinada, sino como un sistema social históricamente originado y desarrollado, que es un organismo socio-histórico como un todo disociado.

El vínculo biológico, expresado en la identidad de la organización morfofisiológica de los individuos de la especie "homo sapiens", es sólo una condición previa (aunque absolutamente necesaria, e incluso inmediata), sólo una condición de lo humano, "genérica" en el ser humano, pero no la "esencia", no una condición interna, no una comunidad concreta, no una comunidad socio-humana, no una comunidad de individuos y personalidades.

La incomprensión de esta posición marxista conduce, en el mejor de los casos, a un dualismo socio-biológico en la interpretación de la esencia de la individualidad humana (personalidad). Sin embargo, si continuamos nuestro recorrido lógico por este camino, podemos llegar a su final pluralista incluyendo en la comprensión de "la esencia del ser humano" todas las demás —y no sólo las más próximas— condiciones previas de la aparición de lo "genérico", de lo humano en el ser humano. La lógica de la reducción, que nos aleja cada vez más de la "esencia" concreta que se desea comprender, la lógica de la descomposición de la concreción en sus partes

constitutivas inespecíficas, acabará conduciendo inevitablemente a una comprensión "socio-bio-química-electrofísica-microfísica-cuántica-mecánica" de la esencia del ser humano.

Y no es por derecho que los representantes de esa lógica mecanicista se crean materialistas. El problema de la individualidad humana (la personalidad) es precisamente el problema en el que el propio materialismo mecanicista se convierte en su propio opuesto, en la forma más plana de idealismo, el idealismo fisiológico, en una posición en la que las ideas arcaicas del "alma" se vuelven a contar en crudo lenguaje físico, traducidas a la terminología de la fisiología del cerebro o de la bioquímica, de la cibernética o de la teoría de la información, sin cambiar ni un ápice en sustancia de esto.

Una solución verdaderamente científica del problema de la personalidad, del problema de la psique individual, sólo es posible en el marco de una psicología de orientación materialista: la ciencia "del alma", del misterio de su nacimiento y de las leyes de su desarrollo. Y de ninguna manera en el campo de la fisiología del cerebro y del sistema nervioso. Reducir el problema de la psique en general y de la psique individual en particular (es decir, el problema de la personalidad) al problema de la investigación de la morfología del cerebro y sus funciones no es materialismo, lo que tal reducción parece a algunos, sino sólo su torpe sucedáneo, el pseudomaterialismo, que esconde bajo la máscara el idealismo fisiológico.

Cuando se despliega con coherencia tal posición, el conflicto entre Mozart y Salieri debe recibir su explicación "científica" —como consecuencia de las más sutiles y necesariamente innatas— diferencias morfofisiológicas entre el cerebro de un genio y el de un villano. En las mismas diferencias habría que discernir los orígenes de los sistemas opuestos de Demócrito y Platón, y los métodos creativos de Rafael y Goya. Y el razonamiento debería ser

algo así: Rafael percibía el mundo que le rodeaba de forma diferente a Goya, lo que significa que su sistema visual y su cerebro estaban organizados de forma diferente ya al nacer.

En lugar de una ciencia orientada al materialismo en tal razonamiento se puede ver una ilusión ingenua, similar a aquella en la que un químico, que pelara un trozo de mármol de la estatua Niké de Samotracia, hiciera un análisis químico de su composición y pensara que como resultado de tal análisis obtuvo una comprensión científica de la "esencia" de la imagen inmortal... ¿Ridículo? Pero no es menos ridículo tratar de ver la comprensión "científica" de la psique y la personalidad humanas en los resultados de las investigaciones anatómico-fisiológicas del cerebro humano, sus estructuras y sus interdependencias funcionales. En este caso, es indiferente que la cuestión se refiera a las peculiaridades del cerebro humano en general (sus peculiaridades genéricas que lo distinguen de cualquier otro cerebro de mamífero) o a las variaciones individuales de su morfología genérica, las peculiaridades del cerebro de un individuo determinado.

En los resultados más completos de dicho estudio, es posible obtener conocimiento (comprensión) de sólo uno de los prerrequisitos materiales para el surgimiento de la personalidad y su psique, una de las condiciones externas necesarias de su nacimiento y existencia. En estos resultados no se detecta ninguna personalidad como unidad de vida mental, ni siquiera en una insinuación. Por la misma razón que el misterio del "valor" no puede resolverse mediante el examen físico y químico de una moneda de oro o un billete de papel. Al fin y al cabo, tanto el oro como el papel no son más que materiales en los que se expresa algo muy diferente, una "esencia" fundamentalmente distinta, absolutamente distinta, aunque no menos real, de la realidad concreta, a saber, el

sistema de relaciones concretas-históricas entre las personas mediadas por las cosas.

Asimismo, el conocimiento de las características del cerebro humano no nos revelará los secretos de la personalidad de una persona. La presencia de un cerebro médicamente normal es uno de los prerrequisitos materiales de (repitámoslo) la personalidad, pero no la personalidad en sí misma. Al fin y al cabo, la personalidad y el cerebro son "cosas" esencialmente distintas en su "esencia", aunque directamente, en su existencia real, estén ligadas entre sí de forma tan indisoluble como la Madonna Sixtina y las pinturas con las que se pinta en un lienzo de Rafael, un trolebús y los materiales de los que está hecho en una fábrica son inseparables en una cierta unidad. Intenta separar una cosa de la otra. ¿Qué te queda? Hierro y pintura. La "Madonna Sixtina" y el "trolebús" desaparecerán sin dejar rastro. Pero el hierro y las pinturas permanecerán, precisamente porque son sólo premisas, sólo condiciones externas (y por tanto indiferentes) de la existencia de esta cosa concreta, no la cosa misma en su concreción.

Lo mismo ocurre con la relación del individuo con el cerebro. El hecho de que el cerebro no es en ningún caso una personalidad se demuestra por el simple hecho de que la personalidad sin cerebro no puede existir, mientras que el cerebro sin un indicio de personalidad (es decir, sobre cualquier función mental) sí existe (existe en este caso en un sentido puramente biológico, como una realidad biológica).

De todo esto se deduce que, científicamente (materialmente), conocer, comprender la personalidad, revelar las leyes de su origen y desarrollo, sólo es posible si dejamos el estudio del cerebro a los fisiólogos y nos dirigimos a la investigación de otro sistema de hechos, otra concreción, otra unidad en la variedad, que esa unidad, que se denota con la palabra "cerebro".

El cuerpo orgánico e inorgánico del ser humano.

Sólo la sociedad es el ser natural para el ser humano
- K. Marx.

Esa concreción, esa unidad de fenómenos múltiples, dentro de la cual la personalidad existe realmente como algo completo, es, como se ha dicho, "el conjunto de las relaciones sociales". De principio a fin, la personalidad es un fenómeno de naturaleza social, de origen social. El cerebro, sin embargo, es sólo un órgano material con cuya ayuda se realiza una personalidad en el cuerpo orgánico del ser humano, convirtiendo este cuerpo en una herramienta obediente y fácilmente controlable, un instrumento de sus funciones vitales (y no del cerebro). En las funciones del cerebro se manifiesta un fenómeno distinto al propio cerebro, su actividad, es decir, la personalidad. Sólo así, y no a la inversa, como ocurre con los reduccionistas, que ven en los fenómenos personales-psíquicos una manifestación externa de la actividad cerebral.

Analicemos esta circunstancia con un poco más de detalle, teniendo en cuenta de antemano una objeción de este tipo: ¿por qué, dicen, debemos oponer una tesis a otra? ¿Es tan errónea la afirmación, según la cual la psique individual no es más que un conjunto de "funciones psíquicas del cerebro", un conjunto de manifestaciones, condicionadas por su estructura? Mientras un fisiólogo siga siendo fisiólogo, es decir, mientras se interese por el cerebro y no por la personalidad, será correcto razonar de esta manera. Y es bastante comprensible: si uno estudia el cerebro, se interesa por todo lo demás sólo en la medida en que la estructura y el trabajo del cerebro se reflejan de alguna manera en tal o cual resto. Pero si su objetivo es el estudio de la personalidad, debe considerar el cerebro

como uno de los órganos mediante los cuales se realiza la personalidad, que es una formación mucho más compleja que el cerebro y aún más que la totalidad de los órganos que componen el cuerpo vivo de un individuo.

El fisiólogo investiga todo lo que ocurre dentro del cuerpo orgánico del individuo, dentro de la unidad biológica. Y ese es su campo. Para entender la personalidad, sin embargo, tenemos que investigar la organización de la totalidad de las relaciones humanas de una individualidad humana concreta con todos los demás individuos similares, es decir, el conjunto dinámico de personas unidas por lazos mutuos que tienen siempre y en todas partes un carácter socio-histórico y no natural-histórico. El misterio de la personalidad humana ha seguido siendo durante siglos un misterio para el pensamiento científico, porque su solución no se ha buscado en absoluto allí donde esta personalidad existe en la realidad. Se ha buscado en el espacio del corazón, luego en el espacio de la "glándula pineal", luego en general en el espacio exterior, luego en un espacio especial "trascendental", en un éter especial inmaterial del "espíritu", etc.

Pero existió y existe en un espacio muy real: el mismo espacio donde se extienden las montañas y los ríos, los ejes de piedra, las cabañas y los rascacielos, los ferrocarriles y las líneas telefónicas, las ondas electromagnéticas y acústicas. En una palabra, se trata del espacio en el que se sitúan todas esas cosas, en virtud de las cuales y a través de las cuales el cuerpo humano se conecta con el cuerpo de otro ser humano "como en un solo cuerpo", como dijo Spinoza, en un "conjunto", como prefería decir Marx, en una formación histórico-cultural, como diremos hoy, en un "cuerpo" creado no por la naturaleza, sino por obra de los seres humanos que transforman esta naturaleza en su propio "cuerpo inorgánico".

Así, el "cuerpo" del ser humano como persona es su cuerpo orgánico junto con aquellos órganos artificiales que crea a partir de la sustancia de la naturaleza externa, "alargando" y multiplicando los órganos naturales de su cuerpo y haciendo así más complejas y múltiples sus relaciones mutuas con otros individuos, las manifestaciones de su "esencia".

La personalidad no sólo existe, sino que nace primero como un "nódulo" anudado en la red de relaciones mutuas que surgen entre los individuos en el proceso de la actividad colectiva (trabajo) sobre las cosas creadas y hechas por el trabajo.

Y el cerebro como órgano que directamente realiza la personalidad se muestra como tal sólo allí donde cumple realmente la función de gestionar un "conjunto" de relaciones del ser humano consigo mismo, mediadas a través de las cosas hechas por el ser humano para el ser humano, es decir, donde se convierte en un órgano de relaciones del ser humano con el ser humano, o, en otras palabras, del ser humano consigo mismo.

La personalidad es la totalidad de las relaciones del ser humano consigo mismo como con algún "otro", las relaciones del "yo" consigo mismo como con algún "no-yo". Por lo tanto, su "cuerpo" no es un cuerpo separado de la especie "homo sapiens", sino al menos dos cuerpos de este tipo: el "yo" y el "tú", unidos como en un solo cuerpo por lazos, relaciones e interrelaciones socio-humanas.

Dentro del cuerpo del individuo, no es la personalidad la que existe realmente, sino sólo su proyección unilateral ("abstracta") en la pantalla de la biología, realizada por la dinámica de los procesos nerviosos. Lo que comúnmente (y en la tradición ostensiblemente materialista) se llama "personalidad" o "alma" no es la personalidad en el sentido verdaderamente materialista, sino sólo su autopercepción unilateral y no siempre adecuada, su autoconciencia, su

engreimiento, su opinión de sí mismo, y no de sí mismo como tal.

Como tal, no está dentro de un cuerpo singular, sino fuera de él, en el sistema de relaciones reales de este cuerpo singular con otro cuerpo como él a través de las cosas en el espacio entre ellos y encerrándolas "como en un solo cuerpo" controlado por "un alma". Al mismo tiempo, es necesariamente a través de las cosas, y no en su definición natural, sino en aquella definición que les da el trabajo colectivo de las personas, es decir, tiene una naturaleza puramente social (y por lo tanto históricamente cambiante).

La persona así entendida no es una abstracción teórica sino una realidad tangible. Es la "organización corporal" de ese cuerpo colectivo ("conjunto de relaciones sociales") del que cada ser humano individual es una partícula y un "órgano".

La personalidad en general es la expresión singular de la actividad vital del "conjunto de relaciones sociales en general". Esta persona es la expresión singular de esa totalidad, necesariamente limitada, de esas relaciones (no todas) por las que está vinculada directamente a los demás (algunos y no todos) individuos que son los "órganos" de ese "cuerpo" colectivo, el cuerpo de la especie humana.

La diferencia entre la "esencia" y la "existencia" de la individualidad humana (la personalidad, el "yo") no es en absoluto una diferencia entre lo "general-abstracto" que es propio de "todos" los individuos (o más bien, de cada uno de ellos, tomado aparte) y las desviaciones-variaciones individuales de este "general-abstracto". Es la diferencia entre la totalidad de las relaciones sociales (que es "la esencia del hombre en general") y la zona local de estas relaciones en la que existe un individuo concreto, esa totalidad limitada por la que está vinculado directamente, a través del contacto directo.

Indirectamente, a través de un número infinito de relaciones, cada individuo del globo está realmente conectado con todos los demás, incluso con aquellos con los que nunca ha entrado en contacto directo ni lo hará. Pedro conoce a Iván, Iván conoce a Tomás, Tomás conoce a Erem, y aunque Pedro no conoce a Erem, sin embargo, están indirectamente, a través de Iván y Tomás, conectados entre sí por relaciones directas e inversas. Y es precisamente por eso que son partículas específicas — "órganos" de un mismo cuerpo colectivo, de un mismo conjunto social— un organismo, y no porque cada uno de ellos posea la suma de características idénticas, cada uno por separado.

La solución marxista al problema de la "esencia humana", de la esencia de la individualidad humana (persona, "alma") se ve obstaculizada precisamente por la lógica arcaica del pensamiento, según la cual la "esencia" de todas las personas debe ser una y la misma, a saber, la igualdad biológica de sus cuerpos, mientras que las "diferencias" entre ellas se definen por las variaciones individuales de esta naturaleza biológica.

Para acabar con el dualismo de la explicación biosocial de la personalidad y de la psique en general, debemos abandonar primero esta lógica anticuada, su comprensión de la relación de la "esencia" con la "existencia" individual (con las "existencias") y adoptar una lógica de pensamiento directamente inversa. La misma lógica desarrollada y utilizada por K. Marx.

Según la lógica marxiana, la "esencia" de cada individuo se ve no en la igualdad abstracta de los mismos, sino, por el contrario, en su totalidad concreta, en el "cuerpo" de un conjunto real de sus relaciones mutuas multiformemente mediadas por las cosas. La "existencia" de cada individuo se entiende no como una "distorsión concreta" de esta "esencia" abstracta, sino, por el contrario, como una realización abstracta-parcial de esta esencia concreta, como

su fragmento, como su fenómeno, como su encarnación incompleta y por tanto inadecuada en el cuerpo orgánico de cada individuo. En este caso, la identidad se entiende de forma completamente materialista, completamente material-corporal, como una verdadera totalidad corpórea de relaciones materiales-corporales que conecta a un individuo dado con cualquier otro individuo a través de lazos culturales-históricos, más que naturales.

En tal comprensión de la personalidad no sólo desaparece la necesidad, sino también la posibilidad de explicar la originalidad de la individualidad humana mediante la originalidad de su individualidad biológica, por las características de la morfología de su cuerpo orgánico. Por el contrario, las peculiaridades de la morfología corporal realmente dada aquí tendrán que ser explicadas por las peculiaridades de su estatus socio-histórico, las razones sociales, las peculiaridades de esas relaciones, en el sistema de las cuales se formó la personalidad dada. Sólo así se puede encontrar una respuesta a la pregunta de cómo y por qué una misma unidad biológica puede convertirse en tal o cual personalidad, adquirir rasgos de personalidad tales o directamente opuestos, por qué la "composición" de la personalidad no está ni puede estar dada de antemano, y mucho menos sin ambigüedades.

La lógica marxista exige una línea de pensamiento opuesta a la que se desprende de la noción de predeterminación biológica de todos los rasgos de la personalidad, que supuestamente sólo emergen (¡y no surgen!) en el ámbito de las relaciones sociales con otras personas y cosas. A saber, la totalidad de las peculiaridades reales, corpóreas, de aquellas relaciones en las que se encuentra el cuerpo humano individual, se revela también dentro de su cuerpo individual, en la forma de la singularidad de esas "estructuras cerebrales" dinámicas, su combinación particular individual y única que debe ser

considerada como una proyección morfofisiológica de la personalidad, pero no como la personalidad misma.

Sólo así puede eliminarse materialmente el dualismo de "alma" y "cuerpo": no hay ni puede haber ninguna relación entre el "alma" y el "cuerpo" de una persona, porque es -directamente- la misma cosa, sólo que en sus diferentes proyecciones, en sus dos diferentes dimensiones; el "cuerpo animado" es la totalidad ("conjunto") de los procesos bastante corporales-materiales realizados por este cuerpo.

La personalidad no está dentro del "cuerpo de un individuo", sino dentro del "cuerpo de una persona", que no se reduce en absoluto al cuerpo de este individuo, no está limitado por sus límites, sino que es un "cuerpo" mucho más complejo y espacialmente más amplio, que incluye en su morfología todos esos "órganos" artificiales, Incluye en su morfología todos esos "órganos" artificiales que el hombre ha creado y sigue creando (herramientas y máquinas, palabras y libros, redes telefónicas y canales de comunicación entre los individuos de la raza humana, radio, televisión), es decir, todo ese "cuerpo general" dentro del cual los individuos individuales funcionan como sus órganos vivos.

Este "cuerpo" (su división interna, su organización interna, su concreción) tiene que ser examinado para comprender cada órgano en su funcionamiento vivo, en la totalidad de sus conexiones directas y de retorno con otros órganos vivos similares, al mismo tiempo, siendo las conexiones bastante objetivas, corpóreas-materiales, y en absoluto esas efímeras "relaciones espirituales" en el sistema de las cuales cualquier psicología idealista (personalismo, existencialismo, etc.) siempre ha intentado y trata de examinar la personalidad.

Así nace la personalidad.

Un objeto, como ser para una persona, como ser objetivo de una persona, es al mismo tiempo el ser presente de una persona para otra persona, su relación humana con otra persona, la relación social del ser humano con el ser humano.

- K. Marx.

En 1844, hablando de la futura psicología materialista, una ciencia que aún no había sido creada en aquel momento, Karl Marx escribió que "la historia y la existencia actual de la industria son el libro abierto de las fuerzas esenciales humanas, la psicología humana que se nos presenta sensualmente" y que "tal psicología, para la que este libro, es decir, la parte sensualmente más tangible, más accesible de la historia, está cerrado, no puede convertirse en una ciencia realmente sustancial y real".

Considerando la personalidad como una unidad puramente social, como un conjunto concreto de las cualidades sociales de la individualidad humana, la psicología está obligada a abstraerse de las relaciones de la personalidad con aquellas cosas que no tienen una relación intrínsecamente necesaria con ella, y a investigar sólo las relaciones que median la personalidad consigo misma, es decir, una personalidad con otra personalidad semejante. "En este estudio, una "cosa externa" debe tenerse en cuenta sólo en la medida en que resulte ser un vínculo mediador entre dos individuos (al menos) humanos.

Como ejemplo de tal "cosa externa", podemos señalar la palabra, una forma de comunicación creada por el hombre para el hombre ("para sí mismo"). Pero la palabra está lejos de ser la única o incluso la primera de tales formas. Las primeras (esencial y temporalmente) son aquellas formas directas de comunicación que se establecen entre los individuos en los actos de trabajo

colectivo, operaciones de fabricación de lo necesario realizadas conjuntamente.

En este caso, este último actúa como vínculo mediador entre los dos individuos que lo hacen o al menos lo utilizan conjuntamente. Así, la relación humana presupone siempre, por un lado, una cosa hecha por el ser humano para el ser humano y, por otro, otro ser humano que se relaciona de forma humana con esta cosa y, a través de ella, con otro. Y la individualidad humana sólo existe allí donde el cuerpo orgánico de un ser humano está en una relación particular —social— consigo mismo, mediada por una relación con otro cuerpo semejante por medio de un "órgano" creado artificialmente, una "cosa externa", por medio de un instrumento de comunicación.

Sólo dentro de ese sistema de "tres cuerpos" es posible la singular y enigmática capacidad humana de "relacionarse con uno mismo como con otro", es decir, el surgimiento de la personalidad, de una individualidad específicamente humana. Donde no hay tal sistema de "tres cuerpos", sólo hay individualidad biológica, sólo hay el requisito previo natural para el nacimiento de la individualidad humana, pero en ningún caso es ella misma como tal.

Morfológicamente, la necesidad de la individualidad humana no está "incorporada", no está prevista genéticamente, en el cuerpo biológico único de la especie homo sapiens. Sólo está "incorporado" a un "cuerpo" más complejo y extenso: el "cuerpo de la especie humana" colectivo. En relación con el organismo del hombre individual, es, por lo tanto, una necesidad "externa", que le presiona desde el "exterior" y que transforma por la fuerza su cuerpo de un modo que nunca se habría transformado por sí mismo.

Biológicamente (anatómica y fisiológicamente), el individuo humano ni siquiera está destinado a caminar erguido. Si se le deja solo, el niño nunca se pondrá de pie ni caminará. Incluso eso hay que enseñarlo. Para el

organismo del niño aprender a caminar es un acto insoportablemente difícil, porque no hay ninguna necesidad que le sea dictada "desde dentro", sino que hay un cambio violento en su morfofisiología innata, producido "desde fuera".

Abandonado a sí mismo, el organismo del niño seguiría siendo un organismo puramente biológico, un animal. Es el proceso de sustitución de las funciones orgánicamente "incrustadas" en la biología (puesto que aún se conservan) por funciones principalmente diferentes, modos de actividad vital, que están "incrustados" en la morfología y la fisiología del "cuerpo de la especie" colectivo.

El niño se ve obligado a ponerse de pie sobre las extremidades traseras no por ninguna conveniencia biológicamente justificada, ni porque dos extremidades estén mejor adaptadas para el movimiento. El niño se ve obligado a ponerse de pie sólo para (y sólo para) liberar sus extremidades delanteras del trabajo "indigno", es decir, para las funciones, impuestas por las condiciones culturales, las formas de los objetos, creados por el ser humano para el ser humano, y la necesidad de manipular con estos objetos de manera humana.

Biológicamente (anatómica y fisiológicamente, estructuralmente y funcionalmente), las extremidades anteriores del ser humano no están organizadas de tal manera que puedan sostener una cuchara o un lápiz, abrochar botones o juguetear con las teclas del piano. No están morfológicamente diseñados para ello. Y es por eso mismo que son capaces de hacerse cargo de la ejecución de cualquier tipo (forma) de trabajo. La libertad de cualquier forma de funcionamiento "incorporada" de antemano en su morfología es su ventaja morfológica, gracias a la cual las extremidades anteriores de los recién nacidos pueden convertirse en órganos de actividad humana, pueden convertirse en manos humanas.

Lo mismo ocurre con el aparato articulatorio y los órganos de la visión. Desde su nacimiento no son órganos de la personalidad humana, de la actividad humana. Sólo pueden convertirse en órganos humanos en el proceso de su modo de uso humano, socio-histórico (en el "cuerpo de la cultura") programado.

Pero así como los órganos del cuerpo del individuo se transforman en órganos de la actividad vital humana, también lo hace la propia personalidad como una totalidad individual de órganos humano-funcionales. En este sentido, el proceso de surgimiento de la personalidad surge como un proceso de transformación del material biológicamente dado por fuerzas de la realidad social existentes antes, fuera y totalmente independientes de ese material.

Este proceso se denomina a veces "socialización de la personalidad". En nuestra opinión, esta denominación es desafortunada, porque ya presupone que el individuo existe de algún modo antes de su "socialización". De hecho, no es la personalidad la que se "socializa", sino el cuerpo natural del recién nacido, que aún no se ha transformado en personalidad en el proceso de esta "socialización", es decir, la personalidad aún no ha surgido. Y el acto de su nacimiento no coincide en tiempo ni en esencia con el acto de nacimiento del cuerpo humano, con el día del nacimiento físico del ser humano.

Dado que el cuerpo de un bebé, desde sus primeros momentos, está incluido en la totalidad de las relaciones humanas, ya es potencialmente una persona. Potencialmente, pero no realmente, porque otras personas se "relacionan" con él de forma humana, pero él no se relaciona con ellas. Las relaciones humanas, el sistema en el que se inserta el cuerpo del bebé, aún no son recíprocas. Son unilaterales, ya que el niño sigue siendo durante mucho tiempo el objeto de las acciones humanas que se le dirigen, pero él mismo no actúa todavía como sujeto de las

mismas. Se le envuelve, se le baña, se le da de comer, se le da de beber. Se "relaciona" con todo lo que le rodea no todavía como un ser humano, sino sólo como un cuerpo orgánico vivo, que aún debe transformarse en un "cuerpo de la personalidad", en el sistema de órganos de la personalidad como unidad social. En esencia, aún no se ha separado del cuerpo de la madre ni siquiera biológicamente, aunque el cordón umbilical que lo une físicamente al cuerpo de la madre ya ha sido cortado con un cuchillo de cirujano (de forma humana, no con los dientes de la madre).

Un niño se convierte en una personalidad —una unidad social, un sujeto, un portador de actividad socio-humana— sólo cuando y donde él mismo comienza a realizar esta actividad. Al principio, con la ayuda de un adulto, y luego sin ella.

Hay que subrayar una vez más que, sin excepción, todas las actividades humanas dirigidas a otra persona y a cualquier otro objeto son aprendidas por el niño desde fuera. Ni siquiera la más insignificante acción específicamente humana se realiza desde dentro, ya que sólo las funciones del cuerpo humano (y del cerebro) están programadas por los genes para asegurar una existencia puramente biológica, pero no la forma socialmente humana de la misma.

La personalidad surge cuando, como sujeto, un individuo comienza, de forma independiente, a realizar actividades externas de acuerdo con las normas y estándares establecidos para él desde el exterior, esa cultura en la que despierta a la vida humana, a la actividad humana. Mientras la actividad humana se dirija hacia él, y él siga siendo su objeto, la individualidad que ya posee, por supuesto, no es todavía una individualidad humana. Sólo en la medida en que el niño asimila, absorbiendo de otras personas, los modos humanos de relacionarse con las cosas, dentro de su cuerpo orgánico surgen, se forman y

conforman órganos específicamente humanos, "estructuras" neurodinámicas que rigen su actividad específicamente humana (incluido ese aparato nervioso que controla el movimiento de los músculos que permiten al niño mantenerse en pie sobre dos piernas), es decir, estructuras que realizan la personalidad.

Así, el conjunto de funciones desde el exterior crea (forma) el órgano correspondiente a sí mismo, la "morfología" necesaria para su desempeño —sólo tal, y no cualquier otro vínculo entre las neuronas, sólo tal, y no cualquier otro "patrón" de sus conexiones mutuas hacia adelante y hacia atrás. Por lo tanto cualquiera de los "patrones" es posible, dependiendo de las funciones que el cuerpo humano tenga que llevar a cabo en el mundo exterior, en el mundo fuera de su cráneo y su piel. Y la "morfología" móvil del cerebro (más exactamente, de la corteza y sus interrelaciones con otras partes) se forma exactamente como lo exige la necesidad externa, las condiciones de la actividad externa del ser humano, esa totalidad concreta de relaciones de un individuo dado con otros individuos, dentro de la cual este individuo ha aparecido inmediatamente después de su nacimiento, ese "conjunto de relaciones sociales" que lo convirtió inmediatamente en su "órgano vivo", poniéndolo inmediatamente en ese sistema de relaciones que lo obliga a actuar de esa manera y no de otra.

Estamos hablando, por supuesto, de aquellas "estructuras cerebrales" que realizan las funciones personales (específicamente humanas) del individuo, sus funciones mentales, y no de aquellas estructuras corporales morfológicamente construidas en el cerebro que controlan la circulación sanguínea, la digestión, el intercambio de gases, la termorregulación, el trabajo del sistema endocrino y otros procesos fisiológicos que tienen lugar dentro del cuerpo del individuo.

De esto se desprende que el enfoque materialista de la actividad psíquica consiste en entender que ésta está determinada en su curso no por la estructura del cerebro, sino por el sistema de relaciones sociales del ser humano con el ser humano, mediadas a través de las cosas hechas y creadas del mundo exterior.

Esto nos da derecho a insistir en la tesis de que en el cuerpo del individuo, la personalidad se realiza, se realiza como una formación social ('esencia') que es fundamentalmente diferente de su cuerpo y su cerebro, a saber, una totalidad ('conjunto') de relaciones reales, sensuales-objeto de este individuo con otro individuo (con otros individuos) a través de las cosas.

Estas relaciones sólo pueden ser relaciones de actividad, relaciones de interacción activa entre individuos. En virtud de la naturaleza recíproca de tales relaciones, la acción activa del individuo dirigida al otro individuo rebota hacia él, se "refleja" en el otro individuo como una especie de obstáculo y, por lo tanto, pasa de ser una acción dirigida al "otro" a una acción dirigida (mediada por el "otro") a uno mismo.

Conciencia de sí mismo, autoconciencia e identidad real

Sin comprender los hechos, no se puede entender a las personas de otra manera que no sea externamente.

- V.I. Lenin

En el proceso de interacción real entre individuos descrito anteriormente, encontramos la propia "relación con el yo" que Descartes y Fichte ya habían señalado como el rasgo primero, más general y más característico de la personalidad, del "alma" o del "yo". La misma relación

"con el yo", que, desde su punto de vista, es en principio imposible como relación material, como relación de un cuerpo material, pero sólo posible como relación ideal (incorpórea).

Pero, ¿por qué es imposible como relación material? Sólo porque esta relación es vista por ellos desde el principio exclusivamente como un estado psíquico del yo individual, como un acto de conciencia del "yo" que tiene lugar dentro de este yo individual, como un acto de "introspección".

La personalidad ("yo", alias "alma") se equipara desde el principio con la autoconciencia singular. Además, se establece una igualdad o, más exactamente, una identidad entre ambos. La personalidad no se concibe en otra forma de existencia que la autoconciencia singular, es decir, en la forma del "estado interior" del individuo. Pero en esta forma, el hecho de la autoconciencia se reduce al hecho de la mera sensación, al hecho de la sensación por parte del organismo individual de sus estados internos, a la suma de sensaciones orgánicas de su propio cuerpo. Se denominan con la palabra "yo".

Por cierto, es un uso bastante popular de la palabra; cualquier persona sin formación filosófica utiliza la palabra en ese sentido. Y no accidentalmente, porque el fenómeno de la "conciencia en general" está realmente inextricable con el hecho de sentir, percibir el propio cuerpo. En cuanto desaparece la sensación del propio cuerpo, la conciencia se "apaga" inmediatamente: llega el sueño. Este hecho se ha comprobado muchas veces experimentalmente: en cuanto una persona se sumerge en la oscuridad, el silencio y la inmovilidad a una temperatura ambiente igual a la de su cuerpo, cae en un sueño profundo sin sueños, no hay conciencia y por lo tanto no hay autoconciencia.

Dado que la personalidad ("alma", "yo") está fijada desde el principio como una mera designación de la

totalidad de las sensaciones de su propio cuerpo, de su organismo individual, y no se "piensa" nada más bajo ella, surge la noción cartesiana-fichteana de "yo", una interpretación subjetiva-idealista de un hecho real.

La lógica formal, no dialéctica, por su parte, orienta el pensamiento en este punto, según nos parece, en un rumbo conscientemente equivocado. Según sus postulados básicos, el "concepto correcto" no tiene derecho a contener una paradoja, una contradicción lógica. Y la expresión "en relación consigo mismo" contiene justamente esa paradoja, esa contradicción lógica. "¡Esta es una expresión inadmisible en la ciencia! Sólo puede haber una relación entre una cosa y otra. ¡Sólo entre dos cosas diferentes! Una relación consigo misma es absurda, absurda, ¡una combinación ilegítima de términos!", exclamaba un representante de la lógica formal indignado ante el autor de este artículo. Sin embargo, la conversación con él comenzó cuando se le preguntó cómo se sentía, a lo que respondió, sin una palabra de enfado, "bien". En esta forma, en la forma del sentimiento de sí mismo, la "actitud hacia el yo" también era clara para él. Pero la relación con el yo como relación corporal, y el yo revelando esta relación en forma de autopercepción, como cuerpo, el pensamiento, constreñido por los postulados de la lógica formal, no es capaz de entenderlo.

Un pensamiento de este tipo trata inmediatamente de "concebir" (o mejor dicho, de construir en un espacio imaginario) en lugar de tal cuerpo "inconcebible" dos cuerpos diferentes conectados por relaciones mutuas en uno solo, y así librarse de la pesadilla dialéctica de la "relación con el yo". No es casualidad que Descartes, que pensaba sistemáticamente en esta línea, llegara a la conclusión de que un animal privado de "alma" está también privado del sentido del yo, incluso como dolor. Esto explica también su intento de localizar el problema de la sensibilidad, de otorgarla a un solo órgano

privilegiado: la glándula pineal, a través de la cual el "alma" experimenta como propios los cambios que se producen en cualquier otro órgano del cuerpo.

Si ya el fenómeno de la autopercepción nos hace suponer la presencia de un "bloque" en la estructura del órgano dotado de ella, capaz de realizar, sin cambiar estructuralmente, acciones directamente opuestas, entonces ¿qué podemos decir de funciones tales como la autoconciencia, como actitud autocrítica ante las propias acciones, ante los esquemas de estas acciones y los modos de su realización en circunstancias concretas, cada vez singularmente individuales y por tanto inesperadas (no previstas corporalmente, en la estructura de ese órgano)? Entonces, ¿cómo debe organizarse un órgano corporal que es capaz, en virtud de su estructura, tanto de experimentar pasivamente sus propios cambios en cualquier otro órgano del cuerpo, como de provocarlos activamente allí, experimentándolos inmediatamente —a partir de la "retroalimentación"— como propios?

Invite a un ingeniero cibernético a construir un modelo espacial de un órgano que en un momento dado (período de tiempo) sea capaz de estar en dos estados mutuamente excluyentes, sin dividirse en dos bloques de órganos diferentes que estén en relación polémica entre sí, pero que en todo momento siga siendo "uno y el mismo" morfológica, espacial y estructuralmente. Seguramente le responderá que es imposible construir un modelo espacial con esas características. Y no por falta de medios técnicos para su realización, sino porque existe una "contradicción lógica" en los requisitos de su pedido.

Y la psicología, que en su búsqueda de cientificidad depositó su confianza en este tipo de lógica, declaró que términos como "yo", "personalidad", "sentimiento de sí mismo", "autoconciencia", "conciencia" (ya que esta puede interpretarse como conciencia de "sí mismo") debían ser barridos del léxico científico de forma tan implacable

como en su día se hizo con los términos "dios", "espíritu absoluto", "alma inmortal", "libre albedrío", etc. ¿Qué quedará entonces en este léxico? Sólo "términos objetivos" como "neurona" o "axón", relaciones electroquímicas entre órganos corporales mediadas por cadenas de conexiones nerviosas, y aún términos que expresan relaciones externas del cuerpo del individuo con otros cuerpos, términos de "comportamiento". Este fue el camino del conductismo, que de inmediato se deshizo de la pesadilla de las "contradicciones" ocultas en nociones como "sentimiento de sí mismo", "conciencia de sí mismo" y, en consecuencia, de la noción de "personalidad". Al fin y al cabo, la personalidad todavía no se concebía más que como una "autoconciencia singular" o un "sentimiento singular de sí mismo".

Como consecuencia de todo ello, la "revolución de la psicología" conductista puede parecer un giro radical de la ciencia "del alma" hacia un materialismo sin concesiones. De hecho, no fue una revolución victoriosa, sino una capitulación de la ciencia ante las fuerzas combinadas de una interpretación religioso-espiritualista de los hechos reales, es decir, una victoria del idealismo. La personalidad, la individualidad humana, evidentemente dotada de la capacidad de autoconciencia y de la no menos indiscutible capacidad de actos de autoobservación —observación de sí misma, de sus propios actos y palabras— no era una invención especulativa de Descartes o Fichte, sino un hecho.

Otra pregunta es, ¿por qué se produce este hecho, por qué existe la personalidad? La respuesta de Descartes es "porque piensa". La respuesta de Fichte y Hegel es "porque posee conciencia de sí mismo". Esto ya no es un hecho, sino su interpretación teórica. Es precisamente contra ella y no contra el hecho mismo que la ciencia de orientación materialista está obligada a actuar. También debe dar una respuesta a la pregunta de por qué y cómo es

posible un cuerpo organizado espacialmente que tenga un sentido de sí mismo y una conciencia de sí mismo, "una relación consigo mismo".

Evidentemente, el problema del cuerpo capaz de sentir va mucho más allá de la personalidad humana, de los límites de la psicología, y tarde o temprano la biología tendrá que resolverlo; es su problema específico, porque se supone que todo animal algo desarrollado (y no sólo el hombre, como pensaba Descartes) tiene sentimientos. La autoconciencia, de la que partieron Descartes y Fichte, es en efecto una cualidad humana específica, un atributo de la personalidad, y por tanto su análisis entra de lleno en la esfera de intereses de la psicología.

Por supuesto, el materialista no tiene derecho a equiparar la personalidad con la autoconciencia singular, como hicieron Descartes y Fichte, especialmente en el punto de partida de las reflexiones sobre este punto, porque en ese caso otra ecuación se hace completamente inevitable: la autoconciencia en su forma más general aparecerá simplemente como un sentimiento de un organismo individual, sólo consciente y expresado por la palabra "yo", nada más. Por lo tanto, la pregunta sólo puede ser la siguiente: qué es lo que distingue exactamente el ser humano (el ser social del organismo humano) de su premisa biológica, del "ser genérico".

Pero sería al menos imprudente juzgar la forma humana de "relación consigo mismo" por los hechos revelados únicamente en los actos de autoobservación, de autoinformación de los propios estados. Después de todo, la autopercepción, y más aún su autoconciencia verbal, puede ser bastante inadecuada. Y no es necesario ser un experto muy refinado en psicología para entenderlo: la verdadera personalidad de una persona no coincide en absoluto con lo que esa persona dice y piensa de sí misma, con el ego del individuo, con su autoconciencia consciente, con su autoinforme verbal, incluso el más sincero.

Para el propio individuo, esta diferencia sólo se revela a través de un encuentro real con otro individuo (con otros individuos), que puede tener un carácter cómico, dramático o incluso trágico. Desde fuera, a través de los ojos del otro, una persona siempre se ve de forma diferente a como se percibe a sí misma, a través del prisma de sus propias percepciones. Y ciertamente no se trata de un autoengaño deliberado, ni del deseo de sacar polvo a los ojos del prójimo. Es el portador de una "honesta autoconciencia" quien más a menudo comete el error más cómico (o más trágico, según las circunstancias), porque confía demasiado en su propio sentimiento inmediato de sí mismo.

Pensemos en los elevados y patéticos discursos sobre sí mismo pronunciados por el teniente Romashov en "Duelo" de Kuprin, marchando distraído al frente de una tropa que se descoloca, hasta que le hace entrar en razón el furioso grito del coronel, observando la estúpida marcha desde la distancia. O los yámbicos de Vasili Lokhankin, que también, hay que suponer, expresaban sinceramente el sistema de su noble sentido de sí mismo, su "singular autoconciencia".

Una personalidad real a menudo tiene que descubrir que "de hecho" no es en absoluto lo que imaginaba ser, que dentro (de su estructura) escondía fuerzas más allá de su propio control que ni siquiera sospechaba hasta el momento. Y se esconden en su composición y no en su autoconciencia, no en su autoimagen. ¿No es ésta la esencia del drama de Rodion Raskolnikov? ¿O el aterrador desgarro de ilusiones que le ocurre al hasta entonces exitoso Rybakov en el final de La ascensión, mencionado anteriormente en este libro?

Esto plantea una pregunta que exige una respuesta materialista: ¿en qué forma y dónde acechaban estas fuerzas desconocidas que destrozaban sin piedad su antigua conciencia de sí mismo, que no era más que una

trágica ilusión del yo del individuo? ¿Dónde, en qué espacio se esconden de la autoconciencia y del sentimiento interior del individuo para aparecer de repente ante él en forma de su propia acción, inesperada e imprevista por él, y en forma de sus terribles consecuencias? Sin duda, dentro del individuo, aunque no dentro de su autoconciencia. ¿Dónde entonces?

La vieja tradición, inclinada a ver el campo de batalla de estas fuerzas dentro del cuerpo orgánico del individuo, empuja inmediatamente a la respuesta: "en el subconsciente", "en la esfera inconsciente". Morfológica y funcionalmente, esto significa en las estructuras de interrelación entre el córtex y el subcórtex, y, principalmente, en las estructuras de las capas más primitivas del cerebro elemental, en el sistema de instintos morfológicamente construidos en él (reflejos incondicionados), cuyo complejo constituye, por así decirlo, el núcleo de la personalidad. Es aquí donde se empieza a buscar la morada de ese elemento demoníaco desconocido para la autoconciencia, ese elemento oscuro y primordial, que acecha en la oscuridad, y que siempre gana en el conflicto, triunfando sobre todas las bellas ilusiones y las bellas palabras creadas por la personalidad por cuenta propia.

El conflicto de la personalidad con su propia autoconciencia, con su autoinforme verbal, así interpretado, aparece en forma de conflicto de la combinación individual y única de los mismos instintos con el sistema de reflejos condicionados formados en la vida, entre los cuales en el ser humano juegan un papel especial los enlaces condicionados convencionales del segundo sistema de señales. En otras palabras, aparece como la forma de un eterno e inexorable conflicto entre el subcórtex y el córtex, entre la "personalidad como tal" y la "personalidad como y cómo se imagina que es".

No hay nada más que la interpretación fisiológica (científico-natural) de la personalidad pueda ofrecer. Y si

uno sigue la lógica de esta posición hasta el final, tendrá que explicar todos los conflictos sociales por la estructura cerebral innata (morfológica y genéticamente) de los individuos. Los conflictos sociales típicos se explican por la estructura cerebral invariante, por la especie típica de todos los individuos, mientras que sus formas puramente personales se explican por variaciones individuales únicas de esta estructura.

Así surgen los conceptos psicofisiológicos, que presentan la proyección fisiológica de los agudos conflictos sociales del siglo XX como la causa de estos conflictos, como su "fuente científicamente detectable materialmente", y los conflictos mismos como la proyección de la psicofisiología (o más bien, simplemente la fisiología de la actividad nerviosa) en la pantalla de las relaciones externas entre las personas.

Según uno de estos conceptos (A.Köstler), todas las colisiones de la moderna lucha ideológica, política y militar entre las fuerzas sociales se explican por la circunstancia de que en cada cerebro humano, genéticamente (morfológicamente), está incorporada la esquizofrenia y la paranoia. La naturaleza ha cometido un trágico error al construir las estructuras neurodinámicas básicas del cerebro, y especialmente el sistema de conexiones neurodinámicas entre el córtex y el subcórtex, entre el nuevo cerebro y el primitivo. Todas las fuerzas poderosas más allá del control de la conciencia y de la autoconciencia —los instintos, que determinan impulsivamente los principales deseos, aspiraciones, pasiones de un ser humano— están supuestamente incorporadas a este último morfológicamente (corporalmente, materialmente). Presionan "desde abajo" el córtex con su segundo sistema de señales, convirtiendo a éste en el órgano técnico de su realización, de su puesta en práctica en palabras y acciones, en sistemas de signos y en medios técnicos de su puesta en práctica (en ordenadores, en los grandes cohetes intercontinentales, en las líneas de flujo

automatizadas de producción maquinal de cosas sin alma, etc.). El cerebro esquizofrénico construye un mundo externo que se corresponde consigo mismo: un sistema esquizofrénico de relaciones mutuas entre los individuos, entre sus grupos, que obliga a estos individuos a unirse en clases, en naciones, en bloques que combaten ciegamente entre sí. De ahí todo, desde Auschwitz hasta Hiroshima, desde la ruptura de las negociaciones de desarme hasta las interminables peleas ideológicas e incluso las tensiones familiares.

Tal es la conclusión lógica de una concepción que, por todos los medios, quiere ver la realidad de la persona dentro del cuerpo orgánico del individuo, en los órganos internos del cuerpo y sus funciones (es decir, en la morfofisiología), mientras que interpreta todas las relaciones externas, exteriores, con otros individuos y cosas como una manifestación externa del dominio interno de la persona, como una manifestación externa de la "estructura interna".

¿En qué espacio existe la identidad?

...Una persona se mira primero como en un espejo en otra persona. Sólo al tratar al ser humano Pablo como a sí mismo, el ser humano Pedro comienza a tratarse como persona. Al mismo tiempo, Pablo como tal, en toda su corporeidad paulina, se convierte para él en una forma de manifestación del género humano.

- K. Marx

El filósofo materialista entiende la "corporeidad" de la persona de una manera menos estrecha, viéndola en primer lugar en la totalidad (en un "conjunto") de las relaciones objetuales, materiales y tangibles de un individuo dado con otro individuo, mediadas a través de

las cosas creadas y creadas por su trabajo o, más precisamente, a través de acciones con estas cosas (que incluyen las palabras del lenguaje natural). El materialista buscará el desbloqueo de la "estructura de la personalidad" en el espacio exterior al cuerpo orgánico del individuo y, paradójicamente, precisamente en el espacio interior del individuo. En ese mismo espacio en el que, en un principio, surge la relación humana con otro individuo (precisamente como una relación real, sensual-objetiva, tangible), que no estaba en absoluto incrustada "dentro" del cuerpo humano, para que, debido al carácter mutuo de esta relación, se convierta entonces en esa "relación consigo mismo" mediada por la relación "con otro", que es la esencia de la naturaleza de la personalidad específicamente humana del individuo.

La personalidad, por tanto, nace, surge (¡más que se manifiesta!) en el espacio de la interacción real entre al menos dos individuos, vinculados entre sí a través de las cosas y de las acciones corpóreas con ellas.

Inicialmente activo por parte del adulto Pablo, y totalmente pasivo por parte del recién nacido Pedro, más tarde, al madurar Pedro en ser humano, se vuelve mutuamente activo, haciéndose persona sólo en lo que a él se refiere, y no sólo por parte de su tutor. Esta es una actitud real, una actitud bilateralmente activa, no una "actitud" como se presenta en el sistema de las autopercepciones y el egoísmo de uno de los participantes en esta interacción dialógica, ya sea Pedro o Pablo.

Pedro puede tener tanto una actitud ingenua e infantil como una actitud escolástica hacia Pablo, y su "actitud hacia sí mismo", es decir, la actitud real, tal y como se representa en el sistema de su autopercepción y engreimiento, será inadecuada en consecuencia. De ahí que surja la posibilidad misma de una discrepancia entre la personalidad real y su auto-imagen. Se produce precisamente por el artificio dialéctico de las llamadas

"relaciones reflexivas" o "identidades correlativas". Marx cita el ejemplo de que una persona determinada es "rey" sólo porque otras personas lo tratan como siendo sus "súbditos". Mientras tanto, se consideran "súbditos" porque él es un "rey".

Si investigamos más a fondo esta actitud real, se verá que no sólo lo piensan ellos mismos, sino que insinúan esta opinión sobre sí mismos al "rey". Como resultado, tanto los "súbditos" como el "rey" tienen una falsa noción de sí mismos, y en su autopercepción y autoconciencia, no se tratan a sí mismos y a los demás como realmente lo hacen.

La insidia dialéctica de la "reflexividad" de las relaciones humanas con el ser humano ha dado en todas las épocas la apariencia de plausibilidad a aquellas teorías en las que estas formas sociales (históricamente originadas y, por tanto, históricamente transitorias) de relaciones se representaban como "naturales", como correspondientes a la naturaleza "innata" de los cuerpos humanos ligados a estas relaciones, es decir, como relaciones en su génesis puramente biológicas.

Así, justo al "cuerpo del rey" (su sangre "azul", o, hablando en el lenguaje de la "ciencia moderna", a una estructura muy delicada de esas cadenas-moléculas de desoxirribonucleína, en las que está codificado el programa de formación de todos los órganos de su cuerpo, incluyendo, ciertamente, el cerebro) se le atribuyó el papel de razón natural más profunda y todopoderosa de ese hecho, que es un "rey". Y los demás —sus "súbditos"— están obligados a tratarlo como "rey", y a ellos mismos como "súbditos" respectivamente, porque lo son por nacimiento, "por naturaleza". Y los "súbditos" tienen escrito en sus genes ("codificado en el programa genético") cómo tienen que comportarse en presencia del "rey" o incluso cuando se menciona su nombre o título. La forma de su comportamiento (es decir, la forma real de su actitud hacia el "rey" y hacia ellos mismos) está predeterminada

por la naturaleza, y no se puede hacer nada al respecto. Y como resultado, el "rey" y el "súbdito" adquieren un correspondiente sentimiento directo de sí mismos: uno siente que es el "rey" y el otro es "su fiel súbdito"; cada uno de ellos se siente y, por tanto, se da cuenta de que es exactamente lo que realmente no es (orgánicamente). En otras palabras, ambos polos de la relación terminan con una "autoconciencia singular" igualmente falsa.

¿Cómo podría no aparecer esta falsa autoconciencia y no convertirse en un complejo muy estable y organizado de "estados subjetivos" fijados incluso fisiológicamente, si un individuo que interpreta un "papel de rey" tiene que realizar cada hora y cada día, desde la mañana hasta la noche, las acciones corporales y físicas que exige el ritual? Si tiene que acostumbrarse a su papel día a día con el mismo "método de acciones físicas" inventado por la humanidad mucho antes de Stanislavsky, y en serio, porque no se cortan cabezas frívolamente en la grandiosa representación con su participación? Es en este terreno (no sólo en la cabeza de los reyes) donde surgen todas esas ilusiones nada ingenuas de la autoconciencia, que son en principio insuperables para el método de introspección, para la escucha más atenta de los propios sentimientos y la conciencia de los mismos expresada en palabras.

Cuando un individuo se fusiona tanto con el papel que está destinado a desempeñar dentro de un sistema conocido de relaciones con otros individuos, con la función específica que se le "asigna" dentro del "conjunto" (un sistema concretamente local de relaciones sociales), es comprensible que entrene constantemente precisamente aquellos órganos de su cuerpo que fisiológicamente proporcionan el desempeño de sus funciones sociales específicas y que son sobre todo necesarios para su desempeño. Estos órganos, naturalmente, se desarrollan mucho más intensamente que otros y, como resultado, incluso la apariencia del individuo comienza a testificar

elocuentemente lo que hace en la vida. No se trata sólo de diferencias tan inmediatamente llamativas como la musculatura hipertrofiada de un levantador de pesas o la desidia de un contable. Un fisonomista experimentado notará y apreciará diferencias mucho más sutiles.

"Sólo una persona superficial no juzga la apariencia": la profunda verdad psicológica de esta irónica paradoja de Oscar Wilde es captada vívidamente por las obras maestras del retrato, las pinturas de Repin y Velázquez, Rembrandt y Serov —artistas que pudieron ver a través de la apariencia de un individuo aquellos rasgos de su personalidad que intenta ocultar incluso de sí mismo.

Y por muy irónicamente que se trate la "fisonomía", no se puede negar que todo verdadero artista, todo gran escritor, todo actor, director y escultor debe tener la capacidad de "juzgar por la apariencia". Y es la estructura de la personalidad de un individuo la que debe ser juzgada, no lo que ese individuo quiere ser, no lo que se imagina que es y quiere aparentar ante los demás. Sólo un mal artista trataría de complacer a su ego. Un verdadero artista siempre considera este tipo de complacencia con el cliente como una vergonzosa traición al arte, independientemente de las bellas palabras que se utilicen para justificarlo.

Precisamente por eso, el verdadero y gran arte siempre ha estado estrechamente relacionado con la psicología real y verdaderamente materialista (una ciencia de las leyes de la formación de la personalidad). Incluso cuando se orientaba hacia ideas religiosas y místicas sobre el "alma" que forma el cuerpo y lo gobierna. Pero no se puede decir lo mismo de aquellos representantes de la fisiología que, bajo la bandera de una explicación "científica" de la personalidad, la interpretaron en términos naturalistas, deduciéndola de las peculiaridades innatas de la morfología y fisiología del cuerpo del individuo, de la singularidad de sus "estructuras cerebrales". Por eso los verdaderos artistas pueden ser llamados psicólogos con mucho más derecho

que, por ejemplo, algunos fisiólogos incluso eminentes. Un fisiólogo brillante puede ser muy a menudo un psicólogo débil, pero un mal psicólogo nunca ha sido ni podría ser no sólo un genio, sino simplemente un buen artista.

La razón es sencilla: la personalidad, que interesa tanto a la psicología como ciencia como al arte genuino, es una formación puramente social y en absoluto natural; para comprender cómo se forma (surge, se desarrolla y se expresa corporalmente), hay que estudiar los acontecimientos que tienen lugar no en el cuerpo del individuo, sino en el "espacio" de las relaciones sociales, en sus actos socialmente determinados. A diferencia del verdadero artista, el fisiólogo suele ser totalmente ingenuo con respecto a las cosas y los acontecimientos que están fuera del cráneo, fuera del cuerpo orgánico del individuo, y por ello se deja atrapar fácilmente por nociones superficiales de la esencia de la psique y la personalidad.

Un ejemplo a este respecto es la conclusión de I.P. Pavlov, cuyos trabajos representan toda una época en la fisiología de la actividad nerviosa superior, de que la vida humana, el desarrollo de la cultura humana no es otra cosa que manifestaciones variables de los mismos "instintos" todopoderosos, los mismos "reflejos incondicionales" que se combaten mutuamente, en particular un cierto "reflejo de percepción". Y he aquí el curso del razonamiento que llevó a esta conclusión: "Como es bien sabido, la percepción también existe en los animales... Tomando las percepciones en su totalidad, uno no puede dejar de sorprenderse por el hecho de que con la pasión se recopilan cosas completamente vacías, insignificantes, que decididamente no tienen ningún valor desde otro punto de vista que el único, el del recopilador".

Esto también ocurre, por supuesto. ¿Qué marxista negaría eso? Pero en este caso, por "cosa vacía e insignificante, que no tiene ningún valor desde ningún punto de vista", el autor se refería al dinero, ni más ni

menos: "¿No leemos a menudo en los periódicos sobre los avaros recolectores de dinero, cómo mueren solos, en el barro, con frío y hambre, odiados y despreciados por su entorno e incluso por sus familiares? Comparando todo esto, hay que llegar a la conclusión de que se trata de un impulso oscuro, primario e irresistible, un instinto o reflejo".

A esto conduce la lógica de la explicación naturalista de los fenómenos sociales en su origen y esencia, capaz de hechizar y desorientar al intelecto incluso de esta dimensión, dirigiendo su poderoso alcance en una dirección deliberadamente falsa.

Plushkin y Gobsek son los hijos odiosos del mundo de la propiedad privada. Por eso se puede leer sobre ellos (o mejor dicho, sobre individuos de este tipo) incluso en los periódicos, y no sólo en las obras de Gogol y Balzac, donde no se limitaban a describirlos, sino que los analizaban como figuras típicas (y por tanto necesarias) del "conjunto" de individuos unidos por las relaciones de propiedad privada, relaciones mercancía-dinero. Gogol y Balzac desentrañaron y revelaron al mundo el secreto del nacimiento y desarrollo de este tipo de personalidad. "La Comedia Humana y las Almas Muertas" demostró que no había nada misterioso ni místico en Gobsek y Plushkin. Su psicología se explicaba artísticamente precisamente porque se explicaba como un análisis cuidadoso de esas relaciones reales entre los individuos, ese "conjunto" de sus relaciones mutuas que por necesidad producen y estimulan una personalidad de un tipo completamente definido, dando forma incluso a su apariencia externa, incluso a las "piernas demacradas y de ciervo" con las que el prestamista trota por París todo el día.

Y si tal análisis le parece a algunos sólo una descripción "precientífica", "anticientífica", "ficticia" de la personalidad, esto sólo demuestra que esta persona ha sacado su idea de la psicología de lejos de las mejores fuentes; de la

"psicología" basada en el introspeccionismo, es decir, en una descripción verdaderamente ficticia (en el mal sentido) de los "fenómenos mentales", sin el menor indicio del estudio del proceso real que produjo estos fenómenos a la luz del día.

Ni que decir tiene que si uno entiende la psicología de esa manera, entonces tendrá que buscar las pistas sobre el origen de una personalidad tipo Gobsek o Plushkin en un lugar diferente al que buscaban Balzac y Gogol; no en la "anatomía y fisiología" del organismo social; no en la anatomía y fisiología del organismo social, que produce los "órganos" vivos necesarios para su funcionamiento, sino en la anatomía y fisiología del cuerpo orgánico de Plyushkin, Gobsek y similares, en una estricta distracción de todos los factores "externos", de las condiciones y de sus relaciones con otros individuos, así como de éstos con ellos.

Tal línea de razonamiento puede llevarnos a ficciones abiertamente reaccionarias de naturaleza ideológica, como la afirmación muy extendida entre los estudiosos burgueses de que los humanos tienen instintos innatos, genéticamente programados, como el "instinto de agresión", el "instinto de poder", el "instinto de violencia", el "instinto de deseo de manipular a los demás", el "instinto de deseo de matar", que es un término utilizado por un ideólogo burgués superior para describir los instintos innatos de la humanidad, el "instinto de agresión", el "instinto de control (sobre el prójimo), el "instinto de propiedad" (por supuesto, la propiedad privada), el "instinto" de pertenencia a un grupo social estrecho, hostil a otros grupos similares (clanes, partidos, naciones, bloques, etc.), hasta el "instinto" de organización jerárquica de la "manada humana".

Los instintos "nobles" que se atribuyen al ser humano, como el "instinto de altruismo" (amor al prójimo) heredado genéticamente, el "instinto de creatividad" y de

"autosacrificio", etc., también desempeñan un papel ideológico igualmente reaccionario. La lógica de la explicación naturalista de los fenómenos sociales no pone ni puede poner límites a la invención de más y más "instintos". El papel del "entorno" social en esa explicación de la personalidad se reduce a que impide que algunos "instintos" se manifiesten con toda su fuerza, mientras que contribuye a otros. Eso es todo lo que queda para los "factores sociales".

Cabe preguntarse si tiene sentido, a la hora de criticar el enfoque naturalista de la explicación de la psique humana, mencionar la posición en esta cuestión del gran fisiólogo I.P. Pavlov, que no era ni podía ser suficientemente competente en psicología, aunque sólo fuera porque conocía su tendencia introspeccionista, que no podía ofrecer pautas realmente científicas en la resolución del problema de la personalidad. ¿No sería más razonable centrar la atención crítica en los ejemplos contemporáneos de la cruda apologética naturalista de las relaciones sociales en la mano, como las teorías de los conductistas, los freudistas, los neofreudistas y los racistas declarados?

Mencionamos a I.P. Pavlov precisamente para privarles de la posibilidad de remitirse fácilmente a su autoridad allí donde tratamos los asuntos que no tienen nada que ver con la fisiología, es decir, con las relaciones entre un hombre y otro, con los problemas concebidos (y por tanto desencadenados) en la esfera de la economía, en la moral, en la política, en la psicología humana, es decir, en las esferas donde el fisiólogo más competente no puede desempeñar el papel de autoridad científica.

Además, queremos subrayar que cualquier intento de interpretar la personalidad fisiológica y biológicamente nunca ha conducido a otro resultado que a la apologética naturalista de la actual forma socio-histórica de las relaciones mutuas del ser humano consigo mismo, es decir,

la actual forma de división del trabajo (y, en consecuencia, de las capacidades activas) entre los individuos, haciendo de cada uno de ellos sólo la personalidad "necesaria" y "fijada" por el sistema existente de división del trabajo: uno una personalidad de tipo esclavo, el otro una personalidad "libre"; uno un "rey", el otro su "súbdito".

Esta lógica nos hace buscar las "razones objetivas" de las distinciones sociales entre las personas en las distinciones de su organización anatómico-fisiológica innata. Es especialmente tenaz en los hechos de la vida moderna, en la etapa actual de división del trabajo social y de división de las capacidades entre los individuos correspondientes a sus necesidades. Aquí el razonamiento es el siguiente: la división en clases de "capitalistas" y "asalariados" puede seguir explicándose según la lógica del pensamiento "puramente sociológico", pero ¿cómo explicar la división de las personas en "individuos creativos con talento" y "reproductores sin talento" según la misma lógica? La estructura social de las relaciones humanas no parece tener nada que ver. Por tanto, hay que tener en cuenta las diferencias naturales e innatas entre los individuos. En estos casos se suele repetir un mismo argumento de artículo en artículo, de libro en libro: el "entorno social" es el mismo, pero el resultado es diferente. Uno resulta ser Plushkin, el otro Nozdrev, el tercero Manilov. Uno hace a Platón y el otro a Demócrito. Uno hace de Mozart, el otro de Salieri. ¿Dónde buscar la causa de estas diferencias? Únicamente en los genes, en las peculiaridades de la morfología cerebral.

La falacia de tal razonamiento reside en el hecho de que el sistema social ("medio") se entiende aquí de forma extremadamente abstracta (y por tanto falsa) como un mecanismo impersonal más allá de los individuos, como un gigantesco sello que intenta imprimir en cada "cerebro" un mismo esquema mental. Si realmente fuera así, habría que ver en la heterogeneidad biológica del cerebro la única

razón por la que cada vez la "huella" del sello social resulta diferente, variante. Pero el "entorno" en cuestión es diferente. Se trata siempre de una totalidad concreta de relaciones entre individuos reales, diseccionada en su interior de muchas maneras, no sólo en opuestos básicos —de clase—, sino en otros nudos y vínculos infinitamente variados, en "conjuntos" locales dentro de estos opuestos básicos, hasta llegar a una unidad como la familia con sus relaciones "internas" entre individuos, que es siempre muy similar a algo, y en algo muy diferente a otra familia semejante. E incluso dentro de la familia, las relaciones entre los individuos que la componen cambian también con el tiempo, y a veces muy rápidamente, a veces en horas o incluso minutos.

Bajo tal comprensión del "entorno", el argumento sobre su "igualdad" no parece tan convincente y obvio, como parece para los partidarios de la interpretación morfofisiológica de las distinciones entre las personas. Tal comprensión del "medio" del surgimiento y desarrollo de la personalidad excluye el enfoque sociológico unilateral y no deja ningún resquicio para la interpretación fisiológica de la personalidad y para el dualismo desesperado de tal interpretación, que condenó a la psicología a la vacilación oportunista entre Marx y Freud, entre el materialismo y el pseudomaterialismo, o, más exactamente, entre el materialismo y el idealismo fisiológico, que se disfraza de materialismo.

Semejante interpretación de la personalidad orienta el pensamiento hacia una completa confusión en cuanto a qué rasgos individuales de una persona pertenecen a las características de su personalidad, y cuáles no tienen nada que ver con ella, porque son completamente neutros, indiferentes a su estructura psíquica, y pertenecen a la categoría de puros accidentes, que pueden igualmente ser completamente diferentes, incluso directamente opuestos,

sin cambiar absolutamente nada en la esencia de la personalidad.

Desde este punto de vista, todas las características del individuo son igualmente importantes. Y si todo es importante, entonces nada es importante. Y esos rasgos de, digamos, la personalidad de Mozart, que lo hicieron Mozart, resultan estar a la par con tales rasgos de su naturaleza que también son comunes a otros individuos, tal vez, incluso a él y a Salieri, por ejemplo, el hábito de beber café por la mañana en lugar de té y champán por la noche en lugar de Borgoña. También podría haber sido al revés.

Es fácil imaginar que Pushkin podría haber puesto en boca de su héroe la siguiente frase: "Abrir una botella de Borgoña o leer Las bodas de Fígaro...", pero una variación como "Abrir una botella de champán o leer La confesión de Rousseau" es poco probable. La primera se ajusta a la personalidad de Salieri, mientras que la segunda no. El caso es que algunas peculiaridades individuales de una persona expresan, manifiestan su personalidad, mientras que otras se expresan en todo lo demás: los rasgos más finos de la bioquímica de su cuerpo, la moda del siglo, simplemente los caprichos del gusto, pero no la personalidad.

Es imposible estudiar científicamente la personalidad sin disponer de un criterio claro para distinguir aquellos rasgos individuales de una persona que la caracterizan como tal de aquellos otros (tal vez incluso estridentes y sobre todo llamativos) que no tienen la menor relación con su personalidad y que pueden ser sustituidos por los contrarios con tanta facilidad como un estilo de chaqueta o un peinado.

Incluso hay situaciones en la vida en las que los esfuerzos de una persona se dirigen a ocultar su verdadera personalidad bajo una máscara, una pose artificial, utilizando sellos externos alquilados o un conjunto de

normas generalmente aceptadas. Basta con pensar en Stirlitz, el héroe de un conocido telefilme.

Pero a veces la máscara se adhiere tan firmemente a la cara de una persona que ya no puede despegarla. Y entonces la máscara empieza a sustituir a su propia personalidad (si, por supuesto, la había), y la antigua personalidad se atrofia lentamente porque no es necesaria, se convierte en un fantasma de la memoria, en un autoengaño. Esta situación, que desde fuera puede parecer incluso cómica, pero que siempre es trágicamente insoportable para una persona con un "rostro" extraño y ajeno, ha sido presentada vívidamente a los humanos por Marcel Marceau y Charlie Chaplin, Kōbō Abe y Bergman.

Y si la vida le arranca la máscara a una persona, entonces la imagen es aún más espeluznante: la máscara es arrancada, y ya no existe el propio rostro bajo ella o detrás de ella. Un hombre sin rostro, como un reloj sin agujas, es una masa informe, una bioquímica de carne. El espectáculo es aún más aterrador porque la ilusión de tener una personalidad -el sentimiento individual y único de esta carne- no sólo permanece completamente intacta, sino que se hipertrofia dolorosamente. Es una situación de absoluta soledad entre la multitud, parecida a la que se encuentran los protagonistas de "Silencio" de Bergman, personas que han llegado a una ciudad extraña donde nadie entiende su lengua materna, donde son incapaces de decirle a nadie las cosas más sencillas, donde a nadie le importa en absoluto su identidad, porque simplemente nadie la ve, la oye o la siente. ¿Es porque no hay medios de comunicación mutuamente inteligibles entre una persona y otra? ¿O es porque ya no hay identidad en ninguno de los dos lados?

Y así, lo que ha quedado del individuo comienza a distorsionarse feamente, como en un espejo de sala de risas, como en un sueño de pesadilla, y la esfera del auto-sentimiento se convierte en un dolor concentrado de soledad, un dolor del "individuo" que no existe para nadie

más que para sí mismo. El dolor que experimenta es el de ser enterrada viva.

¿Y existe una identidad en tal situación, al menos dentro de sí misma? Sólo en la forma del propio sufrimiento del yo: el sufrimiento de una persona que se ha perdido a sí misma. Y sólo durante un tiempo, hasta el momento en que el sufrimiento se vuelve físicamente insoportable. Y luego el suicidio. Esta trama ha sido exprimida mil veces por la ficción existencialista.

Es precisamente este tipo de "personalidad" y la ética de tal "personalidad" lo que los existencialistas quieren "complementar" con el marxismo. Una persona que se ha perdido a sí misma es un individuo que ha perdido todas las conexiones personales, es decir, sociales-humanas, con otros individuos; es un "conjunto", todas las conexiones entre sus participantes están interrumpidas y sobresalen como restos sangrantes. No hay que agradecer tal "complemento".

La comprensión marxista-leninista del individuo exige una salida muy diferente de esta situación: la restauración de la totalidad de la relación personal, social-humana, entre los seres humanos. El restablecimiento de las relaciones mediadas por "cosas" que conservan un carácter humano-personal, incluidas cosas como las palabras. Las propias palabras que bajo ciertas condiciones se convierten en una barrera para el entendimiento mutuo en lugar de ser un mediador, una forma de expresión de la personalidad en toda su inimitable singularidad, una forma de comunicación humana, una forma de "la existencia presente de un ser humano para otro".

Al fin y al cabo, siempre es posible determinar si se trata de una expresión verbal de la personalidad o de la emisión de frases impresas en las que el hablante no se expresa, acto en el que la "personalidad" puede ser sustituida con éxito por un dispositivo reproductor de sonidos. En cualquier caso, aunque un dispositivo de este tipo pueda reordenar

las palabras y frases, ponerlas en un orden y conexión inusuales, creando así la ilusión de la singularidad individual del discurso, la singularidad individual de las combinaciones de palabras, siempre se puede descubrir una regla astuta o poco sofisticada, un "algoritmo" para crear esta ilusión. "El juego sin reglas" sólo lo puede jugar la individualidad humana, es decir, el individuo.

Los existencialistas plantean el asunto como si lo "personal" ("existencial") en el ser humano fuera ese residuo que se obtiene descontando todas las formas sociales ("institucionales") de la existencia humana y las formas de expresión de dicha existencia. Tratan las formas sociales de la actividad humana como ajenas a la personalidad (como "alienadas" de ella), sellos impersonales, normas, estereotipos, como fuerzas eternamente hostiles a la personalidad. La personalidad en el sentido existencial es algo fundamentalmente inexpresable en cualquier combinación astuta de "estereotipos sociales" (ya sean estereotipos de comportamiento, de lenguaje o de autopercepción), un "algo" místicamente elusivo que equivale a la "nada", a la "no existencia", a la muerte en su forma antes descrita. Esta comprensión del individuo, sin embargo, no es otra cosa que un honesto autoreconocimiento, expresado en lenguaje filosófico, de una individualidad de tipo histórico bien distinto. Es decir, aquella individualidad a la que el orden social de sus relaciones con otros individuos le ciega por completo la posibilidad de expresarse, de manifestar su singularidad en la acción social real, en el ámbito de las relaciones reales con otras personas.

La individualidad, privada de la posibilidad de expresarse en acciones realmente importantes y significativas no sólo para ella sino también para los demás, ya que las formas de tales acciones están predeterminadas, ritualizadas y protegidas por todo el poder de los mecanismos sociales, empezará inevitablemente a buscar

una salida para sí misma en bagatelas, en veleidades que (para los demás) no significan nada. Y cuanta menos actitud verdaderamente individual se permite exhibir ante las cosas realmente serias y socialmente significativas, más se intenta alardear de la propia "originalidad" en nimiedades, en bagatelas, en curiosas peculiaridades: en las palabras, en la vestimenta, en los modales, en las expresiones faciales, todo ello destinado únicamente a disimular (y ante los demás y, en primer lugar, ante uno mismo) la ausencia de personalidad (individualidad) en los parámetros principales, cruciales, socialmente significativos.

En otras palabras, aquí la individualidad se convierte en una simple máscara detrás de la cual se oculta hábilmente un conjunto de clichés, estereotipos, algoritmos impersonales de comportamiento y discurso, hechos y palabras extremadamente comunes. Por el contrario, una verdadera individualidad se revela si y cuando, y donde, un individuo, en sus acciones y en el producto de sus acciones, produce un resultado que concierne a todos los demás individuos, que toca a todos los demás, que es cercano y claro para todos los demás, en resumen, un resultado universal, un efecto universal. Platón o Euclides, Newton o Spinoza, Beethoven o Napoleón, Robespierre o Miguel Ángel, Chernyshevsky o Tolstoi, son personalidades, indistinguibles de cualquier otra, que han concentrado como foco la obra socialmente significativa (significativa para los demás) de su vida, que rompe las reglas estériles a las que los demás se han acostumbrado, aunque estas reglas se hayan quedado anticuadas, encorsetadas para las nuevas formas de relación de hombre a hombre que van madurando. De ahí que la personalidad genuina, afirmándose con toda la energía y la voluntad que le son inherentes, sólo se hace posible allí donde hay una necesidad urgente de romper los viejos estereotipos de la vida, sólo donde el período de estancamiento, de dominio

de los clichés fijos, ha llegado a su fin, sólo donde surgen y se establecen nuevas formas de relación del ser humano consigo mismo.

La escala de la personalidad del ser humano sólo se mide por la escala de esas tareas reales, en el curso de cuya solución surge y toma forma en su certeza y se desenvuelve en asuntos que conciernen e interesan no sólo a su propia persona sino también a muchas otras. Cuanto más amplio es el círculo de estas personas, más significativa es la personalidad, y cuanto más significativa es la personalidad, más amigos y enemigos tiene, menos personas indiferentes para las que su propia existencia es indiferente, para las que simplemente no existe.

El poder del individuo, por tanto, es siempre el poder individualmente expresado de ese colectivo, de ese "conjunto" de individuos idealmente representados en él, el poder de la universalidad individualizada de las aspiraciones, necesidades, objetivos que lo guían. Es el poder de la energía históricamente acumulada de una multitud de individuos, concentrada en ella como un foco, y por lo tanto capaz de romper la resistencia de las formas históricamente obsoletas de las relaciones humanas y la resistencia de los rígidos clichés y estereotipos de pensamiento y acción que ahogan la iniciativa y la energía de las personas.

Cuanto más significativa es la personalidad, más completa y ampliamente se presenta —en sus hechos, sus palabras y sus acciones— como una totalidad colectiva y no como una identidad individual. Es la singularidad del individuo genuino en el sentido de que descubre algo nuevo para todos a su manera, expresando la "esencia" de todas las demás personas mejor y más plenamente que nadie, ampliando los límites de las posibilidades disponibles con sus actos, revelando a todos lo que aún no saben, no pueden saber, no comprenden. Su singularidad no reside en el hecho de existir a toda costa en la

individualidad, en la "alteridad", en la "mala individualidad", sino en el hecho y sólo en el hecho de que, al crear (descubrir) por primera vez un nuevo universal, actúa como un universal expresado individualmente.

La auténtica individualidad, la personalidad, por tanto, no se manifiesta en la afirmación de sí, sino en la capacidad de hacer lo que todo el mundo es capaz de hacer, pero mejor que todo el mundo, estableciendo un nuevo punto de referencia para el trabajo de los demás. Siempre nace en la vanguardia del desarrollo de la cultura universal, en la creación de un producto que se convierte en propiedad común de todos y, por tanto, no muere con su "cuerpo orgánico".

La sinonimia de "personalidad" y "libertad", establecida desde hace tiempo en la filosofía y la psicología, también está relacionada con esto. La libertad no se entiende como el sentido común (en el sentido de un deseo obstinado de hacer lo que "deseo"), sino en el sentido de una capacidad desarrollada de superar obstáculos, aparentemente insuperables, en la capacidad de superarlos fácilmente, con gracia, artísticamente, y, por lo tanto, en la capacidad de actuar cada vez no sólo de acuerdo con los puntos de referencia ya conocidos, los estereotipos, los algoritmos, sino también cada vez de variar individualmente las formas generales de acción en relación con las situaciones individuales y únicas, las especificidades materiales.

Por eso la personalidad sólo existe donde hay libertad. La libertad auténtica y no imaginaria, la libertad del despliegue real del ser humano en los asuntos reales, en las interacciones con otras personas, y no en el engreimiento, no en el placer de sentir su singularidad imaginaria.

Por esta razón, la personalidad no sólo surge sino que se conserva sólo en la ampliación constante de su actividad, en la ampliación de la esfera de sus relaciones con otras personas y con las cosas que median estas relaciones. Pero allí donde una vez encontrados, una vez

conquistados, una vez alcanzados los medios de la actividad vital comienzan a convertirse en otro estereotipo, en cánones muertos indiscutibles y dogmáticamente fijados, entonces la personalidad muere viva: inadvertida, se convierte demasiado lenta o rápidamente en un conjunto de tales patrones, variando sólo ligeramente en detalles menores. Y entonces, tarde o temprano, deja de interesar y preocupar a la otra persona, a todas las demás personas, convirtiéndose en algo repetitivo y habitual, en algo ordinario, y finalmente en algo aburrido, en algo impersonal para la otra persona, en algo impersonal: en un cadáver viviente.

La muerte mental (de la personalidad) a menudo se produce en virtud de esto mucho antes que la muerte física de la persona, y la personalidad anterior, convertida en una momia inmóvil, puede traer aún más dolor a las personas que su muerte natural. La personalidad genuina y viva siempre aporta a la gente una alegría natural. Y sobre todo porque, creando lo que es necesario e interesante para todos, lo hace con más talento, más fácil, más libre y más artístico de lo que podría hacer otra persona que estuviera en su lugar. El secreto de la originalidad genuina, no imaginaria, de una individualidad humana vibrante reside precisamente en esto.

Por eso es legítimo poner un signo de igualdad, de identidad, entre "personalidad" y "talento". Por la misma razón, las fuerzas sociales salientes y reaccionarias sólo son capaces de producir figuras bastante brillantes, personalidades como Roosevelt o Churchill, en la medida en que siguen siendo fuerzas, es decir, que conservan cierta influencia en la sociedad. Pero cuanto más avanzamos, más se reducen las personalidades que representan estas fuerzas, de modo que cada vez es más difícil llamarlas siquiera "personalidades".

Es la personificación de las fuerzas del progreso la que da a la gente una verdadera alegría elevada y duradera, ya

que su significado reside en la ampliación del campo de la actividad creativa de cada ser humano, y no en su confinamiento al privilegio de los "pocos elegidos". Su significado es la transformación de cada persona viva en un individuo, en un trabajador activo, interesante e importante para los demás, para todos, no sólo para él y su familia inmediata.

Es de esta manera, y no en absoluto en la fisiología del cerebro, no en la "unicidad" de las estructuras corporales individuales, y no en las profundidades de la mística elusiva existencia de la mónada (que no es más que un alias filosófico-literario de la unicidad morfofisiológica de un cerebro singular), que debemos buscar la respuesta a la pregunta: "¿Qué es la personalidad y de dónde viene?".

¿Quieres que una persona se convierta en una persona? Entonces ponla desde el principio —desde la infancia— en una relación con otra persona (con todas las demás personas) dentro de la cual no sólo podría, sino que se vería obligada a convertirse en persona. Ser capaz de organizar toda la estructura de sus relaciones con la gente para poder hacer todo lo que la gente hacen, pero mejor.

Por supuesto, no se puede hacer todo mejor que los demás. Y no es necesario. Basta con hacerlo en eso, aunque sea una pequeña parte de una obra común (en el sentido de realizada colectivamente, conjunta, social) que el propio ser humano ha elegido en una reflexión madura, estando preparado para el acto más responsable de libre elección por su educación integral.

El desarrollo integral y armonioso (y no erróneo y desigual) de cada persona es la condición principal para el nacimiento de un individuo capaz de determinar su propia forma de vida, su lugar en ella, su actividad, interesante e importante para todos, incluido él mismo. Por eso debemos ocuparnos de construir un sistema de relaciones entre las personas (relaciones reales, sociales) que convierta a cada persona viva en una personalidad.

La formación de la personalidad: los resultados de un experimento científico (1977).

Original: Становление личности: к итогам научного эксперимента.
Fuente: *El Comunista*, 2, pp. 68-79
Traducción: Louk.

¿De dónde viene el talento? "De Dios", dicen algunos. "De la naturaleza, de los genes de papá y mamá", afirman otros. Ambos parten del hecho de que el talento es la más rara de las rarezas. Incluso a veces se citan cifras estadísticas: alrededor del seis por ciento de todas las personas que viven en la tierra tienen talento. Según la lógica, el 94% restante carece de talento desde su nacimiento y por eso "Dios" o la "propia naturaleza" les condenaron al trabajo, que no requiere ningún talento creativo.

Pero, ¿y si asumimos lo contrario, que toda persona normal está dotada desde su nacimiento, es decir, genéticamente, de talento, y el porcentaje existente de personas "con talento" y "sin talento" depende sólo de las condiciones sociales de desarrollo, del sistema de crianza que ha formado la sociedad? ¿Y si simplemente no hemos aprendido todavía a utilizar al máximo la "capacidad de crear", el potencial de nuestro cerebro y no podemos criar a cada niño que entra para que sea una persona plenamente desarrollada? Sin embargo, los principios del comunismo sugieren precisamente esa solución: la formación de una personalidad plenamente desarrollada en cada miembro de la sociedad. Y esta solución no se basa en sueños, sino en

los datos de la ciencia más rigurosa, en particular, en los logros reales de la psicología materialista, en los resultados convincentes de la investigación experimental-teórica.

Rara vez, pero sucede, ocurre que en las manos del tutor hay una criatura, que de acuerdo con todos los indicadores biológicos pertenece a un tipo "Homo sapiens", pero que no muestra signos de la mentalidad humana —ni el habla, ni el pensamiento, ni la conciencia, ni siquiera las muestras primitivas de la actividad intencional. Un ser así crece, aumenta de tamaño, pero el desarrollo mental nunca comienza.

La causa inmediata de este fenómeno es la sordoceguera, es decir, la ausencia simultánea de vista y oído. Que venga de nacimiento o se obtenga en la primera infancia a través de una enfermedad o un accidente no cambia la cuestión, ya que con la aparición temprana de la sordoceguera todos esos indicios de mentalidad humana, que apenas existían antes del desastre, degeneran y se atrofian rápidamente, y el niño se convierte en una especie de planta humanoide, algo así como un ficus, que sólo vive hasta que alguien se olvida de regarlo. Y todo esto mientras el cerebro es bastante normal (biológicamente, médicamente). El cerebro sigue desarrollándose según los programas codificados en los genes, en las moléculas de ácido desoxirribonucleico. Sin embargo, en ella no surge ni un solo eslabón neurodinámico que proporcione actividad mental.

Queda sólo el órgano que controla los procesos dentro del cuerpo del niño —procesos de circulación de la sangre, digestión y excreción, intercambio de gases, termorregulación, funcionamiento del sistema endocrino, etc., pero que se desarrollan sin la participación de la mente y no la necesitan. No es necesario y no aparece, aunque todas las precondiciones morfofisiológicas para ello son obvias.

Un cruel experimento de la naturaleza, así es como podemos definir esta trágica situación. "Experimento",

que con toda su agudeza plantea una serie de preguntas cardinales a la ciencia del ser humano, exigiendo de ella respuestas absolutamente precisas e inequívocas.

Y la ciencia —la psicología (concretamente la psicología, ¡y no la fisiología de la actividad nerviosa superior!)— ha conseguido encontrarles una solución, y no sólo teórica. Una solución teórica elaborada, basada en una comprensión consistentemente materialista de la naturaleza de la mente, la conciencia, la voluntad, el intelecto y la moral, fue puesta a prueba aquí por el "fuego" de la práctica. Constituyó la base de muchos años de investigación experimental-pedagógica y demostró su acierto (o, como dicen los filósofos, su veracidad) en resultados tan demostrables e indiscutibles que ahora son comentados por la prensa especializada y general en todo el mundo.

La ciencia soviética ha demostrado, y lo ha hecho en este caso, que un proceso de educación científicamente organizado, incluso con un obstáculo tan aparentemente insuperable como la falta total de audición y visión inmediatas, puede conducir a un niño al camino del desarrollo humano pleno y formar en él no sólo un psíquico general, sino uno del más alto orden, dándole acceso a todos los tesoros de la cultura espiritual humana y convirtiéndolo en una persona completamente desarrollada y de verdadero talento.

Todos los que han tenido la oportunidad de conocer a estas cuatro increíbles personas —Sergei Sirotkin, Natalia Korneeva, Alexander Suvorov y Yuri Lerner— se convencen inmediatamente de ello.

Ahora, como niños sordociegos, están completando con éxito sus estudios superiores en la Facultad de Psicología de la Universidad Estatal de Moscú. Según la opinión unánime de profesores y maestros, ya son no sólo psicólogos muy preparados, sino también maestros de innegable talento en su oficio.

Sasha Suvorov está escribiendo su tesis sobre el desarrollo de la imaginación en los niños sordociegos, con amplias y originales reflexiones sobre la naturaleza y las condiciones del desarrollo de esta capacidad en general; está componiendo poesía, y su poesía es realmente buena. En cuanto a sus actividades sociales, observamos que el año pasado fue aceptado como miembro del Partido Comunista. Su labor social habitual es la de propagandista.

A Seryozha Sirotkin le fascina el problema del papel del lenguaje y el habla en el desarrollo de la psique humana. Su análisis de este problema está marcado por una asombrosa agudeza teórica. Es miembro permanente del Komsomol y trabajador activo de dos sociedades de toda Rusia: la de ciegos y la de sordos. Es un enamorado de las matemáticas y la tecnología. No sólo repara máquinas de escribir, sino también aparatos electrónicos bastante complicados.

Natasha Korneeva se ocupa de un tema difícil: la educación de las cualidades morales del individuo, y no sólo teóricamente. Está encantada de trabajar con niños sordomudos, demostrando un notable tacto y talento pedagógico.

Yura Lerner trabaja en la ampliación de la gama de ayudas visuales para ciegos: bajorrelieves, altorrelieves, diagramas y dibujos en relieve. Cuando murió su querido maestro y amigo Alexander Ivanovich Mescheryakov, Yura esculpió su retrato. Ahora la escultura está forjada en bronce.

Los cuatro hablan con fluidez (sin exagerar, brillantemente) el lenguaje verbal. Y no sólo en las formas de expresión dactílica (con los dedos) y mecanografiada, sino también en forma de palabra viva suficientemente articulada. Suelen dar conferencias y presentaciones ante grandes audiencias, ante científicos, estudiantes, trabajadores, y el público siempre les escucha con la respiración contenida.

No todos los estudiantes logran publicar un artículo en una revista nacional. Los textos de sus informes al Consejo Académico de la Facultad de Psicología de la Universidad Estatal de Moscú, publicados en Cuestiones de Filosofía (nº 6, 1975), fueron calificados por V.N. Stoletov, Presidente de la Academia de Ciencias Pedagógicas de la URSS, como "documentos científicos de asombroso potencial". Lo son tanto por la seriedad de su pensamiento como por la precisión de su expresión literaria.

Ahora los cuatro avanzan rápidamente en el dominio del inglés, y sus profesores se sorprenden de la facilidad con la que los alumnos captan las complejidades de su estructura, especialmente la gramática, la sintaxis y el estilo.

Y, sin embargo, eran y son físicamente sordo-ciegos y, de no ser por el sistema de educación científicamente ideado, habrían estado condenados a una existencia inconsciente en un mundo de oscuridad y falta de palabra, tanto física como espiritual, en el sentido literal y figurado de esas terribles palabras. En un mundo donde sólo existe la materia, pero no el espíritu, ni la psique, ni la conciencia y la voluntad, ni el pensamiento y la palabra, donde sólo hay sensaciones orgánicas primitivas del propio cuerpo y sus estados físicos, pero ninguna imagen del mundo exterior. Ni siquiera la más vaga, y mucho menos "adecuada"...

Ahora son especialistas altamente formados e insustituibles en la ciencia que estudia uno de los enigmas más difíciles, si no el más difícil, del universo: el problema del origen y el desarrollo del espíritu humano, la psique humana, el problema del "alma", como se llamaba antes. Sabiendo perfectamente que debían su vida a esta ciencia, los cuatro decidieron dedicar sus energías y su vida a desentrañar el misterio del nacimiento del alma, a continuar la obra única de sus maestros: Ivan Afanasievich Sokoliansky (1889-1960) y Alexander Ivanovich Mescheryakov (1923-1974). Si alguien conoce su verdadero valor

y poder, su importancia para las personas y para el futuro de toda la humanidad, son ellos.

Y si esta obra puede calificarse de experimento, único en su pureza y en sus pruebas, no fueron ellos los objetos del experimento, sino sus participantes de pleno derecho y verdaderamente insustituibles, que conocieron el problema no sólo "desde fuera", sino también "desde dentro", como propio, y por ello vieron en él lo que ningún vidente podría haber visto. Fueron objeto de estudio sólo al principio de su trayectoria, cuando su personalidad estaba naciendo y, gracias a los esfuerzos de sus cuidadores, se estaban poniendo unos cimientos firmes. El camino más allá es su propia hazaña, comparable en su valor moral con la vida de Nikolai Ostrovsky, Alexei Maresiev, Olga Skorokhodova y otros notables soviéticos.

Y esta hazaña fue posible precisamente porque fueron educados como tales, personas con una psique humana desarrollada al más alto grado: un intelecto agudamente analítico, una conciencia clara, la voluntad más firme, una imaginación envidiable y una autoconciencia crítica, es decir, todas esas capacidades mentales, cuya combinación armoniosa es lo que durante siglos la gente ha llamado "personalidad", "individualidad creativa" o "talento".

Han crecido ante mis ojos. Vi cómo, paso a paso, se cumplía este misterio casi increíble: el milagro del nacimiento del alma y la formación del talento. No había nada místico en ello. Hubo un enorme trabajo de educadores, pensado hasta el más mínimo detalle, basado en la comprensión científica materialista de la naturaleza de la psique humana, las condiciones y regularidades de su origen y desarrollo. Y lo que es más importante, el trabajo de I. Sokolyansky y A. Meshcheryakov desde el principio tuvo importancia mucho más allá del marco de la "defectología", proporcionó una oportunidad para plantear y resolver problemas cardinales de la psicología general.

La peculiaridad del experimento en cuestión", dijo A.N. Leontiev, Miembro de Número de la Academia de Ciencias Pedagógicas de la URSS, en el Consejo Académico de la Facultad de Psicología de la MSU, "es que crea condiciones en las que son visibles —quiero decir, incluso tangibles y hasta estiradas en el tiempo como si se tratara de una película a cámara lenta— los acontecimientos clave en la formación de la personalidad, la formación (¡sólo hay que pensar!) de la conciencia humana, condiciones que abren una ventana a lo más profundo de su naturaleza".

La condición de partida es rígida: no hay psique en absoluto, y no surgirá "por sí misma". Hay que "hacerla", darle forma, educarla. Para ello, tiene que saber exactamente lo que quiere formar. ¿Qué es la psique en general? ¿Qué es la psique humana propiamente dicha: intelecto, conciencia, voluntad? ¿Dónde está el límite entre la psique animal y la humana? ¿En qué condiciones se desarrolla normalmente el psiquismo humano y en cuáles se producen feas distorsiones, un defecto pedagógico? Todas estas preguntas se plantean a cada madre y a cada padre, a cada guardería y a cada jardín de infancia, a cada escuela y a cada universidad.

Pero —y esta es la peculiaridad de trabajar con un niño sordociego— todos estos problemas surgen "a las claras". En las condiciones habituales, el psiquismo del niño se forma bajo la influencia del "elemento pedagógico", es decir, miles de millones de hechos e influencias diversos, superpuestos y contradictorios, en cuya masa es muy difícil distinguir los principales y decisivos, pero muy fácil confundirlos con los secundarios y sin importancia. Por lo tanto, hay una masa de ilusiones, delirios y aberraciones que subyacen a las concepciones falsas e idealistas del desarrollo mental. Aquí, sin embargo, todas las condiciones y factores de la formación mental pueden ser estrictamente fijados y puestos bajo control. Sólo tú —el

educador-educado— es responsable de todo. "Nada se desarrolla y se desarrolla 'por sí mismo'.

La condición inicial es la que viene dada por la naturaleza, por la biología. Esta sólo significa muy poco — las necesidades orgánicas más simples: alimentos, agua y factores físicos de la gama conocida. Nada más. No existen reflejos míticos como el Reflejo de Propósito, el Reflejo de Libertad, el Reflejo de Recogida o el Reflejo de Búsqueda, que muchos fisiólogos siguen considerando "incondicionados", es decir, innatos. Ni siquiera es necesario que haya una cierta cantidad de movimiento. Si había un instinto que hacía gatear a un bebé, también puede apagarse rápidamente, sólo con recibir un "refuerzo" desagradable (negativo).

Como resultado, ni siquiera emerge el nivel inferior de la psique, que estudia la zoopsicología. El núcleo de esta capa es la actividad de búsqueda y orientación. Cualquier animal busca y encuentra su camino hacia la comida y el agua, haciendo coincidir activamente la trayectoria de su movimiento con la forma y la ubicación de sus cuerpos externos, con la geometría del entorno. La persona sordociega tampoco puede hacerlo. Y esto hay que enseñarlo (como, por cierto, hace el vidente; sólo que en este caso lo hacemos sin pensar, y entonces empezamos a pensar que la actividad de búsqueda surgió "por sí misma").

De ahí la primera etapa de la tarea: formar en el niño no sólo la necesidad, sino también la capacidad de moverse de forma independiente en el espacio en la dirección de la comida, corrigiendo esta dirección según la forma y la ubicación de los cuerpos externos, obstáculos en su camino. La capacidad de construir la trayectoria de su movimiento activo, coordinándose con la geometría del mundo exterior, cambiándola cada vez en coordinación con una situación geométrica nueva, inesperada y no

prevista (y, por tanto, no susceptible de ser escrita en ningún gen)...

Aquí lo vemos muy claro: la necesidad de alimento es innata, pero la necesidad (y la capacidad) de buscarlo, coordinando activamente las acciones con las condiciones del entorno, no lo es. Esta es una actividad muy compleja que se forma durante la vida y en ella está todo el misterio de la "psique" en general. Se hace así: se aleja el chupete de los labios del niño un milímetro, y si consigue superar esa distancia mínima con su propio movimiento, se aleja un centímetro. Y así sucesivamente. A continuación, el bloqueo del obstáculo, que se ve obligado a sortear. Y así sucesivamente, hasta que, en la situación laberíntica más compleja, aprende a encontrar el camino correcto, utilizando el olfato y el sentido del tacto, para construir un patrón de movimiento que coincida con la forma y la posición de los cuerpos externos. Justo aquí, y sólo aquí, tiene una imagen adecuada, una copia subjetiva de las formas de estos cuerpos, junto con la imagen del espacio en general.

Si esto se ha conseguido, la psique ha surgido. La psique en general. En aquellas características de la misma que son invariables a toda psique, comunes a la psique del hombre y a la psique del animal. Pero todavía no ha surgido absolutamente nada específico para la psique humana. Ni siquiera un indicio, ni siquiera en el embrión. Y tampoco surgirá nunca "por sí mismo".

Y ahora se perfila la etapa más difícil, más importante y más interesante, desde el punto de vista psicológico, de la resolución del problema. Para construir sobre la base de los psíquicos ya formados en general —zoopsíquicos— una estructura compleja de psíquicos específicamente humanos, para formar la conciencia, la voluntad, el intelecto, la imaginación, la autoconciencia y finalmente — una personalidad humana, es necesario saber exactamente, lo que distingue el psiquismo en general, peculiar a todos

los animales superiores, del psiquismo humano. ¿Dónde está la frontera entre uno y otro?

Para responder a esta pregunta I. Sokolansky y Mescheryakov fueron ayudados por el marxismo. Ningún otro concepto dio la clave aquí. Peor aún, cualquier otro en este punto crucial desorienta directamente la búsqueda, dirigiéndola por caminos falsos y, por tanto, deliberadamente infructuosos.

Aquí se reveló su absoluta bancarrota teórica, no sólo las concepciones francamente idealistas del "alma" como un principio especial inmaterial, que sólo "despierta" a una vida consciente al fijar su residencia en el cuerpo humano, sino también todas las variedades de la forma naturalista de entender la naturaleza de la psique. Y sobre todo la concepción generalizada según la cual la psique humana se desarrolla en el curso de una simple evolución suave de aquellas funciones mentales que son peculiares a todos los animales superiores. La psique humana es interpretada por los científicos no dialécticos como la misma zoopsíquica, sólo que más ramificada, más complicada y sutil, de modo que no se puede establecer ninguna frontera básica y cualitativa desde su punto de vista. Tales tendencias de reducir directamente lo mental a lo fisiológico, en esencia, contradecían las tradiciones verdaderamente materialistas de la fisiología científica de la escuela de I.M. Sechenov.

Todo lo que tal concepto podía orientar era el entrenamiento similar al que se aplica a los animales en el circo: basándose en los reflejos innatos ("incondicionados"), se eleva por encima de ellos, sobre su base, los pisos cada vez más nuevos de reflejos "condicionados". Primero, el "primer" reflejo, seguido del "segundo sistema de señales", las palabras, el habla y el lenguaje. Al final, el resultado sería el ser humano.

Al principio de sus búsquedas —en los años veinte— I. Sokoljansky intentó empezar a trabajar con este mismo concepto basado en el materialismo primitivo y

mecanicista. Pero muy pronto se convenció de que este camino conducía a un callejón sin salida. Un animal domesticado, aunque sea muy inteligente y animal, era todo lo que la "pedagogía" basada en esa noción podía producir. No había ningún comportamiento humano que revelara la presencia de funciones mentales humanas específicas —conciencia, voluntad, intelecto, autoconciencia— y ningún "estímulo" o "castigo" podía ayudar.

El "segundo sistema de señales" —la lengua— tampoco quiso inculcarse obstinadamente. El niño sordociego no lo aceptó orgánicamente, rechazando todos los persistentes esfuerzos de los profesores por inculcarle una "conexión condicional" entre la cosa y el "signo". La experiencia ha demostrado que se necesitan hasta ocho mil presentaciones persistentes para que se produzca una única conexión condicional entre el "signo" y la cosa "denotada" por él.

Los psicólogos estadounidenses, basándose en el hecho único y mundialmente conocido de la exitosa educación de Helen Keller —la primera niña sordociega del mundo que alcanzó un nivel suficientemente alto de desarrollo espiritual— han afirmado que el lenguaje, la palabra, el habla fue la llave con la que consiguió abrir la puerta al reino de la cultura humana. Pero nadie ha sido capaz de reproducir el "milagro de Helen Keller". Entonces la singularidad de este hecho, interpretado como "un acto de despertar del alma inmortal por el poder del verbo divino" (es decir, el poder de la palabra), comenzó a explicar la genialidad fenomenal de la niña, las características únicas de su cerebro, la dotación genética irreproducible de su naturaleza y las circunstancias similares, el arte pedagógico está fuera de control.

En la ciencia, sin embargo, sólo tiene valor probatorio un experimento que pueda repetirse y reproducirse. Un "milagro", siempre que parezca un milagro, excluye en principio esta posibilidad.

И. Sokolyansky y A. Meshcheryakov, tras analizar cuidadosamente la historia del desarrollo de Helen Keller, consiguieron darle una explicación bastante racional basada en principios teóricos completamente diferentes que le permitieron no sólo repetir sino superar con creces el éxito de los educadores de Keller.

Su estrategia y táctica pedagógicas se basaban en lo siguiente: el animal se adaptaba activamente a su entorno natural en el proceso de satisfacer sus necesidades biológicas innatas. Su psique surge y se desarrolla en función de este modo de vida. Este es su techo.

Pero el ser humano invierte la actitud en su raíz. Empieza a adaptar activamente la naturaleza a sí mismo, a sus necesidades, a sus exigencias. Entra en el camino del trabajo. Es el trabajo lo que lo transforma en un ser humano. Al principio, las necesidades que le impulsan a trabajar no difieren mucho de las de sus antepasados animales más cercanos. Pero más adelante estas necesidades se vuelven diferentes. Específicamente humanas. Y esto es debido a todo el mismo trabajo que transforma no sólo la naturaleza externa, sino también la naturaleza orgánica del ser humano mismo.

A través de la actividad, estas nuevas necesidades, fundamentalmente desconocidas para el animal, se vuelven más complejas, más ricas y más variadas. Se convierten en necesidades que evolucionan históricamente. Y no surgen en el cuerpo del individuo, sino en el cuerpo de la "especie humana", es decir, en el cuerpo de la producción social de la vida humana (¡específicamente humana!), en el seno de la "totalidad de las relaciones sociales", que se establecen entre las personas en el proceso de esta producción, en el curso de la actividad conjuntamente compartida de los individuos que crean el cuerpo material de la cultura humana. Surgen y se desarrollan sólo en la historia de la cultura - primero, sólo la cultura material, y luego la cultura "espiritual" que surgió sobre su base. Es evidente que ni

las necesidades específicamente humanas, ni los métodos específicamente humanos para satisfacerlas están escritos en los genes de los individuos de ninguna manera, y no se heredan a través de los genes. El individuo los asimila en el curso de su desarrollo humano, es decir, a través del proceso de educación, entendido en el sentido más amplio de la palabra. El psiquismo específicamente humano, con todos sus rasgos singulares, surge (en lugar de "despertarse") sólo en función de una actividad vital específicamente humana, es decir, una actividad que crea el mundo de la cultura, el mundo de las cosas creadas por el ser humano.

En estos axiomas de la comprensión materialista de la historia I. Sokoliansky y A. Meshcheryakov encontraron una sólida base teórica para su pedagogía. La "esencia humana" reside en la "totalidad de las relaciones sociales" que se establecen entre las personas en el curso de la producción de la vida específicamente humana, y todo el truco consiste en introducir a cada individuo que entra en la vida en esta "esencia".

El concepto clave en la pedagogía de I. Sokoliansky - A. Meshcheryakov es, por lo tanto, el concepto de "actividad compartida" —realizada por un niño junto con un maestro y, naturalmente, dividida entre ellos para que el niño asimile gradualmente todos aquellos métodos específicamente humanos de interacción consciente con el entorno que se registran objetivamente en las formas de las cosas creadas por el ser humano. Al acostumbrarse a estas cosas, es decir, al dominarlas activamente, el niño se acostumbra a la mente social-humana con su lógica, que se encarna en ellas; en otras palabras, el niño se convierte en un ser razonable, en un representante autorizado de la especie humana, mientras que antes (y fuera de ella) el niño habría sido y seguirá siendo sólo un miembro de la especie, es decir, no habría adquirido ni conciencia, ni voluntad, ni intelecto ("razón").

Porque la mente ("espíritu") no está fijada objetivamente en la morfología biológicamente dada del cuerpo y del cerebro del individuo, sino principalmente en los productos de su trabajo, y por lo tanto se reproduce individualmente sólo a través del proceso de apropiación activa de las cosas creadas por el ser humano, o, igualmente, a través del dominio de la capacidad de usar y disponer de estas cosas de manera humana.

Es esta razón muy real (y no la "razón" mística impersonal e inmaterial del idealismo), la razón social-humana que ha surgido y se ha desarrollado históricamente en el proceso del trabajo social humano, la que es apropiada por el niño y se convierte en su razón. Esta mente materialista existe inicialmente fuera, antes e independientemente del niño. Está encarnada, objetivada, objetivada en cosas bastante prosaicas: en miles de objetos cotidianos. También se encarna y encarna en las acciones de un adulto que sabe cómo manejar estas cosas de una manera humana, es decir, razonablemente (oportunamente), de acuerdo con su papel y función en el sistema de la cultura humana. En la medida en que un niño aprende (de un adulto, por supuesto) a manejar las cosas de forma independiente según las condiciones de la cultura que le rodea desde la cuna, se convierte en un sujeto de funciones mentales superiores propias sólo del ser humano. Esto ocurre antes de que la persona aprenda el lenguaje, las palabras y el habla. Además, el intelecto ya formado es el requisito necesario para dominar el habla. Una vez que se ha formado, las palabras pueden aprenderse fácilmente. Ninguno de los dos puede formarse en el orden inverso.

Esta circunstancia crucial ha escapado a la atención teórica de los intérpretes estadounidenses del "fenómeno Helen Keller". Al comentar este fenómeno, ni siquiera consideran necesario mencionar el hecho de que antes de que la niña pudiera aprender su primera palabra —que resultó ser "agua"— ya había pasado por un serio curso de

"humanización inicial" bajo la dirección de un ser humano, una criada negra, que prácticamente le enseñó todas las cosas sencillas relacionadas con la vida y la vida de la granja de su padre... Esa es la circunstancia decisiva que permitió a una talentosa profesora —Anne Sullivan— enseñar a Helen el idioma. Pero, al ser una persona religiosa, atribuyó el mérito de la esclava negra al propio Dios, porque no podía entender de dónde salía el alma de la niña, que sólo le quedaba "despertar el poder de la palabra...". Aquí comenzó a difundirse la interpretación religioso-idealista de este hecho.

Prácticamente, la etapa de "humanización inicial" de un niño sordociego es la siguiente: el adulto pone una cuchara en la mano del niño, toma esta mano en su mano hábil y comienza a hacer todos los movimientos necesarios con ella y la dirige (aquí esta palabra tiene que ser entendida bastante literalmente, en su sentido original) hasta la mano del niño, inicialmente pasivo, como un latigazo, o incluso resistiéndose a la forma "antinatural", biológicamente bastante absurda, de satisfacer el hambre, comienza a hacer tímidos y torpes intentos de realizar los mismos movimientos de forma independiente, como si "ayudara" a la mano del adulto. Esta labor exige al educador no sólo una paciencia endiablada, una perseverancia, sino —lo que es infinitamente más importante— una atención aguda a la menor manifestación de independencia, al menor indicio de ella por parte del bebé. Tan pronto como una pista de este tipo, el maestro debe relajar inmediatamente la fuerza que guía. ¡Y seguir debilitándola exactamente como aumenta la actividad de la mano del bebé! Este es el primer mandamiento de la pedagogía de la "humanización inicial" que es esencial y —lo que no es difícil de entender— no sólo para la educación de los sordociegos.

Es aquí donde el niño da su primer paso en el ámbito de la cultura humana al intentar traspasar la frontera que separa el mundo mental del animal del mundo mental del

ser humano. Surge nada menos que una forma de actividad específicamente humana, de actividad. No lo aplastes, no lo extingas. Si no te das cuenta, seguirás dirigiendo al niño con la misma fuerza y perseverancia, la actividad de su manita se debilitará y se desvanecerá, y entonces sin estímulos no se despertará de nuevo. La mano del niño volverá a ser pasiva-obediente, "guiada por la mano", pero no se convertirá en inteligente, en una mano verdaderamente humana, en un órgano de actividad inteligente y orientada a objetivos. Por lo tanto, el cerebro no se convertirá en el órgano que controla esta actividad específicamente humana, y por lo tanto no es el órgano de la mentalidad, ya que la mentalidad surge sólo como una función de la actividad intencional del sujeto humano. Por lo tanto, una presión supervisora excesiva, que no tiene en cuenta la independencia ya surgida del niño, sólo frena el proceso de desarrollo mental, lo ralentiza y pospone su inicio a un periodo posterior, a otras actividades más complejas. Esto, en sí mismo, ya conduce a distorsiones en el desarrollo mental, especialmente en lo que respecta a un componente tan importante como la formación de la voluntad, es decir, la razón práctica.

Esto parece una parábola pedagógica, cuyo conocimiento ("moral") va mucho más allá de la cuestión de la crianza de un niño sordociego. ¿No seguimos nosotros, los adultos, demasiado a menudo haciendo con nuestras manos por un niño y en su lugar muchas cosas que el niño ya podría hacer por sí mismo, dejando sus manos y su cerebro ociosos, sin hacer nada? ¿No es demasiado tarde para pasar de mano en mano actividades cada vez más complejas y guiarlas insistentemente incluso cuando ya no es necesario y, por tanto, perjudicial? ¿No tenemos a menudo miedo de darle toda la responsabilidad de la decisión tomada y del trabajo emprendido, justificándonos con la convicción de que nosotros mismos lo haremos todo más rápido, más inteligente y mejor que él?

¿Quizás sea esta la razón de la aparición de "grupos de presión", pero sin iniciativa, personas pasivo-liberales y demasiado "obedientes", que tienen miedo de tomar decisiones independientes y no pueden tomarlas, y mucho menos llevarlas a cabo? Al fin y al cabo, estas cualidades morales se inculcan muy pronto, al igual que sus contrarias. Tal vez incluso allí, donde un niño de dos años que ya es capaz de una actividad tan increíblemente compleja como el habla (¡!), sigue siendo alimentado con una cuchara de la misma manera que un niño de un año. Bien podría ser.

Comprendiendo esta insidiosa dialéctica de la actividad del adulto que se convierte en propiedad del niño, Alexander Ivanovich Meshcheryakov siempre exigió estrictamente a los maestros y educadores del internado de Zagorsk para niños sordomudos la máxima atención y un serio respeto por la más mínima manifestación de actividad independiente de una criatura en cualquier etapa de su iniciación en la cultura humana. No se puede hacer otra cosa. De lo contrario, tendrás que pasar el resto de tu vida al cuidado de tu hijo, llevándolo de la mano. Y no sólo en algo tan sencillo como comer con cuchara y tenedor. Lo que sea. El niño seguirá siendo un instrumento involuntario y obediente de las voluntades y mentes de los demás y no adquirirá la suya propia...

Pueden decir (y dicen): este el caso de los niños sordomudos, pero la psique de los niños normales surge claramente antes de que aprendan a dominar el mundo que les rodea con sus propias manos. Sin embargo, la cuestión es que el psiquismo de un bebé se forma exactamente en la medida en que aprende a controlar las manos de su madre (utilizando únicamente su mímica comprensible, sus gestos y luego sus palabras). También aquí la psique del niño surge y se forma en función de la actividad objetual-práctica, como un derivado del trabajo de sus manos (aunque no las suyas, sino las de otros).

Cuando un adulto observa al bebé sin prestar atención a lo que hacen las manos de la madre, surge la ilusión del desarrollo "espontáneo" de la psique y no se presta atención al hecho de que el bebé puede "controlar" las manos de los demás sólo dentro de los límites que se le han dado, es decir, aquellas actividades que las manos de la madre ya están haciendo sin su "orden" (antes e independientemente de la actividad "controladora" de su cerebro) y que, por tanto, conforman y determinan activamente el desarrollo de su psique.

Las condiciones del desarrollo mental del niño creadas por la sordoceguera nos hacen apreciar plenamente la importancia crucial del trabajo manual (es decir, la actividad práctica directa del objeto) para la formación de la personalidad humana.

Esto bien puede explicar el resplandeciente éxito pedagógico que describimos al principio del artículo. Una vez que la capacidad de actuar de forma independiente e inteligente formada se convierte en una necesidad irresistible y se manifestará en todo —en el aprendizaje, y en el trabajo, y en las relaciones con los demás, y en el pensamiento científico. Se trata de esa misma capacidad, una necesidad, que es el núcleo de toda la psique humana y que durante mucho tiempo se ha llamado talento.

La psique humana comienza con algo pequeño, imperceptible, habitual. Comienza con la capacidad de tratar los objetos cotidianos de la vida de forma humana, con la capacidad de vivir de forma humana en el mundo de las cosas hechas por el ser humano. Cuanto más se abre este mundo al niño, cuanto más se involucran estas cosas en su esfera de actividad, más y más inteligente se vuelve. Cuando se forma esta razón práctica, la enseñanza de la lengua y el habla deja de constituir una dificultad y se convierte principalmente en una cuestión de tecnología. Cuando una persona tiene algo que decir y una necesidad de decir algo, la palabra y la capacidad de usarla con

habilidad se aprenden fácilmente. Al principio, es el lenguaje de los gestos, y luego el lenguaje de las palabras que lo sustituye, el que le abre las puertas a los nuevos pisos de cultura, inaccesibles sin él, al mundo de Pushkin y Tolstoi, de Spinoza y Herzen, de Darwin y Einstein, y la comunicación con estos "interlocutores" produce nuevos cambios en su psique, eleva a nuevos niveles no sólo la cultura de su discurso, sino también, como es lógico, la cultura de su pensamiento, su moral y su imaginación estéticamente desarrollada.

Al principio, el niño sordociego se convierte en un ser humano por la forma en que se satisfacen sus necesidades, pero durante mucho tiempo estas mismas necesidades siguen conservando un carácter completamente biológico y natural. En consecuencia, acepta toda la cultura que aprende sólo en la medida en que puede servir para satisfacer sus necesidades, y no más. Toma en sus manos y desarrolla ("explora") con ellas sólo aquellos objetos que son relevantes para los "intereses" de su cuerpo; rechaza activamente el resto por no tener sentido ni significado. Esto incluye los juguetes. Esto limita fundamentalmente la esfera de su atención, su actividad orientada a la búsqueda, su psique.

Sólo más tarde las necesidades que lo impulsan se vuelven verdaderamente humanas. Más concretamente, surgen nuevos estímulos y motivos, no programados en su biología, y las necesidades primitivas-orgánicas, por así decirlo, se apartan, dejando de desempeñar el papel de estímulos principales para la actividad. Pero esto cambia fundamentalmente toda la estructura de la psique en formación, ya que aquí y sólo aquí surge el "interés" por los objetos biológicamente neutros, en particular los juguetes. De hecho, sólo aquí comienza el desarrollo humano pleno: el ser humano come para vivir, no vive para comer. Este antiguo aforismo expresa con gran precisión la esencia de la situación, que consiste en que la capacidad

de actuar como ser humano se convierte en la principal necesidad que dirige todo el desarrollo posterior, y los antiguos "objetivos" quedan relegados al papel de medios. Los intereses egoístas del yo son superados por los intereses "altruistas" de la acción colectiva, es decir, por las auténticas necesidades humanas, y ceden ante éstas.

Es evidente que no es en los ácidos desoxirribonucleicos donde debemos buscar los orígenes de estas necesidades. En su génesis son cien por cien sociales y, por tanto, tienen que formarse en situaciones pedagógicas especialmente creadas. Esta verdad, que también es de importancia universal, se demuestra de forma experimental y práctica al trabajar con niños sordociegos. Repito: las necesidades humanas específicas no surgen "por sí mismas". Sólo se inculcan por la fuerza de la crianza. No hay que esperar ni a Dios ni a la naturaleza: las ilusiones naturalistas en este punto crucial desorientan al educador no menos que las esperanzas en causas "divinas" o "trascendentales" de fenómenos psíquicos como la conciencia, la autoestima, el respeto a la personalidad ajena y cualidades similares.

Todo esto tiene que poder (tenemos que aprender a ello) formarse activamente en cada niño. Y el trabajo con niños sordociegos sugiere mucho a cualquier educador en este sentido. Muestra cómo pueden y deben fomentarse necesidades humanas tan específicas como la necesidad de reconocer a otra persona, de conocimiento, de belleza, de juego mental. Si estas necesidades se forman y se convierten en parte integrante de un individuo, el talento dará con necesidad sus primeros (al principio imperceptibles y tímidos, por supuesto) brotes en sus bases. Si no se forman (o se injertan sólo formalmente, en forma de frases bonitas), el talento no aparecerá.

Volvamos ahora a la superstición andante según la cual sólo una minoría de la población mundial tiene un cerebro capaz de realizar un trabajo "creativo" desde su

nacimiento. Este prejuicio científico, revestido de estadísticas, aderezado con términos de genética y fisiología de la actividad nerviosa superior y razonamientos "científicos" sobre "estructuras cerebrales" innatas que supuestamente predeterminan el grado de talento humano, no hace sino culpar a la naturaleza (los genes) de la distribución extremadamente desigual del desarrollo entre las personas de la sociedad de clases. Se trata simplemente de una proyección del porcentaje que expresa una determinada proporción en la actual división del trabajo (y por tanto de la capacidad) sobre la pantalla de la biología inocente. Es una apologética naturalista de la forma y la escala de la desigualdad social existente —burguesa—.

El hecho es que la civilización burguesa cierra el acceso a los niveles superiores del desarrollo de la psique humana a la mayoría trabajadora, ya que condena a esta mayoría a un trabajo vitalicio y poco creativo en aras de un trozo de pan, de un techo, en aras de las exigencias burdamente primitivas o hipertrofiadas y perversas de la carne. Y este tipo de motivación nunca ha producido ni producirá talento.

No es necesario averiguar la fiabilidad de las estadísticas que determinan el porcentaje de talento disponible. Lo importante es que no expresa lo que los ideólogos burgueses intentan atribuirle. Expresa el hecho de que, dado el modo actual —capitalista burgués— de división del trabajo social, sólo una minoría de individuos puede encontrarse en las condiciones normales de desarrollo humano y alcanzar así la norma de desarrollo humano. La norma es un privilegio aquí. El resto no alcanza esta norma porque el sistema de educación creado por esta civilización los mantiene en un nivel de desarrollo mental para el que sólo se dispone de un trabajo puramente reproductivo, la ejecución de acciones impuestas externamente, cuyo esquema y algoritmos han sido elaborados por una minoría "talentosa". Este trabajo es recompensado por su

naturaleza coercitiva y poco creativa con dádivas, como los terrones de azúcar que se dan a un oso que monta en bicicleta en un circo. Cuando estos refuerzos no son suficientes, entran en juego los "refuerzos negativos", los castigos... Las promesas de recompensa y las amenazas de castigo, la zanahoria y el palo, son los únicos métodos de "influencia pedagógica" con cuya ayuda la civilización burguesa pretende conseguir de sus trabajadores un "comportamiento" que corresponda a sus ideales y normas. Esta es la esencia de la "psicología educativa" de Skinner (la última palabra del conductismo en el problema de la "educación"), ahora ampliamente utilizada en muchas escuelas y prisiones de Estados Unidos. De hecho, no se trata de ningún tipo de educación personal. De hecho, es sólo el problema de la reeducación, la tarea de "modificar la conducta" y, a través de ella, el psiquismo, o, aún más precisamente, de mutilar la personalidad, el psiquismo, lo que se "desconoce" de dónde y cómo vino (pues el conductismo, con su burda comprensión mecanicista, no puede responder a esta cuestión y, por lo tanto, busca su solución en la biología, viendo la fuente principal de la conducta humana en la esfera de las "estructuras cerebrales" innatas). No es de extrañar, por tanto, que los asociados de Skinner cifren cada vez más sus principales esperanzas en la interferencia violenta directa en el cerebro por medio de la cirugía y la química, la electrónica y la hipnosis. Es un final bastante lógico, que demuestra la completa bancarrota de la "pedagogía" esbozada, su carácter abiertamente hostil al ser humano.

Aquí están: dos conceptos de educación ideológicamente incompatibles y opuestos.

La primera, incapaz de comprender o poner en práctica el proceso de formación de una personalidad humana plena, sólo pretende "modificar el comportamiento", estandarizar el pensamiento y la psique (lo que equivale a

acabar con el talento allí donde logre aparecer, independientemente de esta "pedagogía" y a pesar de ella).

El otro ha comprendido científicamente el secreto del proceso de "nacimiento del alma", basado en la clara comprensión de las condiciones reales —materiales— de formación y desarrollo de la psique humana, hasta la fase más elevada, la fase del talento, la fase de la personalidad; y ha demostrado experimental y prácticamente que puede y, por tanto, debe hacer de cada niño una persona armónicamente desarrollada y socialmente activa.

En el transcurso del proceso pedagógico, sobre el que sólo hemos podido contar a grandes rasgos, las leyes fundamentales del surgimiento y desarrollo del psiquismo específicamente humano emergen muy claramente, como en la palma de la mano. Traza con más claridad, con más transparencia que "en la norma", todo el camino por el que nace la totalidad de las funciones mentales superiores (conciencia, voluntad, intelecto), vinculadas en la unidad de una personalidad, y luego se desarrolla, haciéndose más compleja y floreciente. Podemos ver cómo surge esta misteriosa "unidad" en sí misma, cada vez un "yo" individualmente único que posee conciencia de sí mismo, es decir, la capacidad de darse cuenta de sí mismo como si fuera desde fuera, de mirar su propia actividad como si fuera a través de los ojos de otra persona, desde la perspectiva de la "especie humana", comprobando constantemente su trabajo en relación con sus estándares ideales (normas) establecidos por la historia de la cultura, y tratando de superar estos estándares estableciendo un nuevo nivel.

Esa misteriosa "autoconciencia" cuyo enigma (la capacidad de relacionarse con uno mismo como algo diferente de uno mismo, como el "otro" y con el otro como uno mismo) sirvió en su día de base para los sistemas filosóficos de Kant, Fichte, Schelling y Hegel, que

transformaron teóricamente esta "autoconciencia" en un nuevo Dios.

La propia autoconciencia del individuo, cuyo misterio Marx y Engels fueron capaces de desvelar científica y materialmente.

En la actividad científica y pedagógica de Sokoliansky - Meshcheryakov su acierto encontró otra prueba estrictamente experimental. Y en esto radica la importancia perdurable de su trabajo, un trabajo de importancia y resonancia mundial.

Cuando cuatro alumnos de A.I. Meshcheryakov hablaron una vez en una sala universitaria abarrotada de gente, ante cientos de estudiantes y profesores, que les escucharon durante tres horas sin interrupción, se puso sobre la mesa, entre otras, la siguiente nota:

"¿Su experimento no refuta la vieja verdad del materialismo? («No hay nada en la mente que no esté en los sentidos»). Al fin y al cabo, no ven ni oyen nada y lo entienden todo mejor que nosotros..."

Le pasé la pregunta letra por letra, utilizando el alfabeto de los dedos (dáctilo) a Sasha Suvorov, confiando en que él podría responderla mejor que yo y Sasha, sin dudarlo, dijo claramente por el micrófono:

- ¿Quién te ha dicho que no podemos ver ni oír nada? Vemos y oímos con los ojos y los oídos de todos nuestros amigos, de todos los pueblos, de toda la humanidad... Esta fue una respuesta inteligente y precisa de un psicólogo marxista. Y el público lo agradeció, estallando en una tormenta de aplausos. Sasha tenía el derecho moral y científico de responder a la pregunta de esta manera: de forma breve, precisa y convincente, con plena comprensión del asunto. Después de pensar un rato, añadió:

- Y en cuanto a la comprensión... No sé, tal vez sólo nos han enseñado el camino correcto: entender lo que se ve...

Como cualquier persona con verdadero talento, Sasha nunca se aplicará a sí mismo la gran palabra "talento". Él dirá que sólo tuvo suerte. Tiene la suerte de estar con personas que han conseguido inculcarle el amor al trabajo, al conocimiento, a la poesía y que le han educado para sentirse satisfecho con el trabajo bien hecho. Esta alta satisfacción, verdaderamente humana, da a los niños la fuerza que necesitan para realizar su gran hazaña moral cada día y cada hora.

El talento no es una diferencia cuantitativa en los niveles de desarrollo de las personas, sino una cualidad de mentalidad cualitativamente nueva asociada a un cambio radical y fundamental en el tipo y la naturaleza del trabajo, en la naturaleza de su motivación. Esta cualidad es el resultado del desarrollo armónico e integral del ser humano, de sus funciones mentales superiores (capacidades), vinculadas en la unidad de la personalidad, centradas en la resolución de grandes tareas con sentido. Esta es la norma del desarrollo humano, establecida por la historia. Sólo el comunismo tiene esa tarea, y sólo él tiene el poder de resolverla.

Carta a A.V. Suvorov.

12 de agosto de 1974
Traducción: Louk.

¡Querido Sasha!

He recibido tu carta y me ha hecho pensar mucho. Me refiero a la carta sobre la soledad y sus "consecuencias". Mi querido amigo, creo que el propio Hegel no pudo dar una respuesta definitiva y concreta a los problemas que has planteado. Básicamente, la pregunta es ¿por qué la humanidad salió del estado animal y adquirió una capacidad tan problemática como la conciencia en primer lugar? ¿Por qué? Creo sinceramente que no hay respuesta a esta pregunta ("¿por qué?"). Para el materialista, por supuesto, el marxismo en general, como dijo Lenin con razón, se apoya firmemente en el terreno de la pregunta "¿por qué?", una pregunta a la que se espera encontrar una respuesta.

¿Por qué existe el sol? ¿Por qué existe la vida? Cualquier respuesta a estas preguntas pertenecerá al ámbito de la fantasía, la mala o la buena poesía. Hay un millón de respuestas de este tipo, a veces ingeniosas, a veces vulgares y estúpidas. Tanto pesimistas como optimistas.

En lo único que pueden estar de acuerdo el materialista y el idealista o el fantasioso es en que la conciencia como hecho es el mayor milagro del Universo (sólo los cibernéticos, quizás, piensan que pueden explicarlo fácilmente).

Usted tiene razón y es consciente de que los problemas con los que ha tropezado no son en absoluto específicos de los sordociegos. No voy a decir hipócritamente que la vista y el oído son cosas sin importancia en general, que en virtud de la conocida verdad dialéctica —"cada nube esconde un rayo de sol"— a la edad de veintiún años ya

has crecido hasta el tipo de conciencia que Dios tendría para miles de millones de personas videntes y deficientes auditivos. Conociéndote, sé que no aceptarás dulces consuelos, que eres inmune a ellos. Me doy cuenta de que la sordoceguera no crea un solo problema, por microscópico que sea, que no sea un problema universal. La sordoceguera sólo los exacerba, no hace nada más. Y por eso tú, a tus veinte años, te has dado cuenta y los has expresado con más agudeza que la mayoría de las personas videntes con una educación superior, con una agudeza que muy pocas personas han sido capaces de realizar. Créeme, no es un cumplido halagador dictado por el deseo de alegrar de alguna manera tus dolorosos pensamientos y estados de ánimo.

Para algunos seres pensantes (y no tan pensantes), la conciencia no es sólo el milagro de los milagros; también es una cruz que hay que llevar. Muchos pensadores creen firmemente que el ser humano sería más feliz sin este don "maldito" de Dios y que todo el dolor del mundo existe, de hecho, sólo en la conciencia. No en vano, cuando cortan al menos un apéndice, intentan extinguir la conciencia durante ese tiempo. El mismo libro que dice que no sólo de pan vive el hombre, también dice: "En la mucha sabiduría hay mucho dolor; y quien multiplica el conocimiento, multiplica el dolor..." (Es de la Biblia, del capítulo "Eclesiastés", es decir, "el predicador"). En relación con estas mismas ideas está la vieja máxima de que sólo los humanos son capaces de suicidarse (lo de los escorpiones es un cuento de hadas largamente desmentido). No te sorprendas de que te cite la Biblia, porque no es un libro sacerdotal, como lo hicieron ver los sacerdotes. Es la obra más grande de la poesía, igual a la Ilíada y a la Odisea, y el Eclesiastés (fuera cual fuera su verdadero nombre, probablemente ya nadie lo sabrá) fue un poeta muy grande. Él es quien definió el mundo y la vida como "vanidad de vanidades y vanidades de todo

tipo". Probablemente el mayor pesimista de todos los poetas. Pero tampoco es estúpido. ¿Conoces sus palabras: "El que cava un hoyo caerá en él"? Y, "El que destruya la valla será picado por la serpiente"... ¿Y otros cientos de aforismos que han entrado en todas las lenguas y culturas del mundo? He aquí otra muestra (creo que ni siquiera sospechaba que fuera el mismo Eclesiastés): "Es mejor escuchar la reprensión de los sabios que las canciones de los necios". Y: "No te precipites a la cólera, porque la cólera anida en el corazón del necio", "porque como los sueños son con muchas preocupaciones, así la voz del necio se conoce con muchas palabras". Lo siento, acabaré citando todo el poema.

Sasha, lo que quiero decir es que la conciencia no es sólo un milagro y una cruz, sino también el objeto más delicado del universo, el más frágil, y por lo tanto puede ser arruinado por cosas que otro objeto ni siquiera sentiría. Y no fue por la "fuerza de voluntad", como decían algunos "pensadores" sin escrúpulos, sino sólo por la falta de inteligencia y valor que algunos seres humanos se "mutilaron". La conciencia, o el "espíritu", como se ha llamado y se llama, es —Hegel— "la capacidad de soportar la tensión de la contradicción". En realidad, esta es otra definición de la conciencia.

Es una cosa dura, la conciencia, cuando el mundo no está organizado de una manera humana, pero tú sabes cómo se puede arreglar. Pero no te escuchan, incluso se ríen de ti, llamándote "utópico". Nunca debes sucumbir a los momentos de desesperación. He vivido cincuenta años y lo sé: todo pasa, y no hay que pensar siquiera en "dejarlo". Mientras haya una pizca de fuerza, hay que luchar por lo que considera sabio y humano. De nuevo el mismo Eclesiastés: "Un tiempo para llorar, y un tiempo para reír; un tiempo para lamentarse, y un tiempo para bailar". Creo firmemente que tu tiempo para bailar también llegará, aunque sea tu tiempo para llorar. Pasará. "El sabio tiene los

ojos en la cabeza, pero el necio camina en la oscuridad". Y esto es el Eclesiastés, que no estaba familiarizado con el problema de la ceguera, pero como un poeta entendido, de acuerdo, el punto es más inteligente que la Madre Invierno[30]...

Si estuvieras realmente solo no tendría derecho a aconsejarte sobre el valor de la conciencia. No estás solo, mi glorioso y sabio amigo. Si vienes, te hablaremos largo y tendido.

Tuyo, E.V.

[30] Se trata de un personaje tradicional ruso basado en la festividad del solsticio de invierno.

Lista de lecturas para una formación autodidacta en filosofía, dictado a un estudiante.

Fuente: Facultad de Filosofía de la Universidad Estatal de Moscú Shulevsky N.B.
Traducción: Luis Espinar.

1. Platón. Lee y subraya con un lápiz todo, todo.

2. Aristóteles. *Acerca del alma*, *Metafísica*, *Física*, *Categorías*, *Analíticos*, *Ética a Nicómaco*.

3. Marco Aurelio. *Meditaciones.*

4. Descartes. *Reglas para la orientación del espíritu*, *Discurso sobre método*, *Meditaciones Metafísicas.*

5. Spinoza. *Ética*, *Tratado para la reforma del Entendimiento*.

6. Locke. *Experiencia como fuente de conocimiento*.

7. Leibniz. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, *Monadología.*

8. Diderot. *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*, *La paradoja sobre el comediante*.

9. Helvetius. *Del espíritu*.

10. Kant. *Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica*, *Crítica del juicio*. (Estudia todas las obras de Kant).

11. Fichte. *Fundamento de la doctrina de la ciencia*. (Es mejor estudiar todos sus trabajos).

12. Schelling. *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, *El sistema del idealismo trascendental.*

13. Hegel. *Estética*, *Pequeña Lógica*, *Historia de la filosofía*, *Ciencia de la lógica*. (Para profundizar, estudia todo que escribió Hegel).

14. Feuerbach. *Fundamentos de la filosofía del futuro*.

15. Karl Marx. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, *Manuscritos económicos de 1857-58* (*Grundrisse*), *El Capital.*

16. V. I. Lenin. *Cuadernos filosóficos*, *Materialismo y Empiriocriticismo*.

17. I. Ilyin. *La filosofía de Hegel como doctrina de la concreción Dios y el hombre*.

Sólo cuando aprendemos a mirar el mundo, a nosotros mismos y el pensamiento a través de los ojos de los sistemas filosóficos centrales que forman el ABC de la razón, podemos leer, estudiar, cualquier doctrina o libro sin descuidar nuestra salud espiritual.

Epílogo.
Évald Iliénkov: el último Marxista Soviético

Alexei Tsvetkov
Traducción: Xan López

Nota: traducción del texto «The Last Soviet Marxist», que a su vez es una traducción del ruso. La traducción al inglés es de calidad desigual, y en algunos casos ciertas frases son prácticamente incomprensibles. He optado por hacer una traducción más o menos literal y marcarlas con un «[*]». En el resto de la traducción he tratado de hacer un texto ligeramente más idiomático y he añadido un par de notas aclaratorias, pero en general se mantiene el «estilo» de la traducción al inglés.

En un artículo para The Prime Russian Magazine (en su edición sobre el Marxismo), el poeta Alexei Tsvetkov escribió este retrato de Évald Iliénkov, el último Marxista Soviético y una de los más grandes y originales pensadores de la Unión Soviética. Tsvetkov nos ofrece un retrato de una figura realmente única cuyas obras merecen ser releídas y traducidas, pero también un retrato poco habitual de los tiempos y la atmósfera en la que vivió.

Sobre el último Marxista Soviético.

Al comienzo del conflicto armado entre China y Vietnam aullaba contra su radio negándose a hablar con nadie. Sartre bien podría haber escrito una novela o Godard haber rodado una película sobre él. Alexei Tsvetkov escribe sobre el último Marxista Soviético, Évald Iliénkov.

Los años 40: la dialéctica de la artillería.

El hijo de un famoso escritor Soviético, un amigo de Zabolotski, Iliénkov marchó a Berlín como un oficial de artillería y fue a presentar sus respetos ante la tumba de Hegel a la primera oportunidad. Ganó dos órdenes [N.d.T.: seguramente órdenes de Lenin] y muchas medallas en el frente, pero disfrutaba más enseñando a sus invitados un archivo con el águila Alemana y la inscripción «Sólo para el Fuhrer», que guardaba como un preciado souvenir.

Entre batallas el artillero leía «La Fenomenología del Espíritu» en el alemán original. La Segunda Guerra Mundial fue para él un conflicto armado entre el Hegelianismo de izquierda y el Hegelianismo de derecha, y en la tumba de Hegel agradeció al filósofo el hecho de que fuese el Hegelianismo Soviético el que levantó su bandera sobre la capital Alemana, y no al revés.

Iliénkov siguió siendo un germanófilo durante toda su vida: tradujo a Kant y Lukács, escribió sus libros en una máquina de escribir Alemana que había guardado como trofeo de guerra, dibujó sus propias ilustraciones para «Das Rheingold» y conocía íntimamente a todos los intérpretes vivos de Wagner, cuyas partituras leía antes de irse a dormir para mantener su mente en orden.

Los años 50: conflagración termonuclear en la Universidad.

Después de la muerte de Stalin, Iliénkov enseñó en la Universidad Estatal de Moscú donde escribiría su Cosmología. De los pliegues de su gabán del frente («shinel»), que durante tanto tiempo se negó a cambiar por un abrigo sobretodo, emergió una «familia» entera de los

mejores intelectuales Soviéticos de los años 60, incluyendo muchos futuros disidentes y emigrados.

¿Qué les enseñó? Que las contradicciones inmanentes eran el motor principal de cualquier desarrollo. La frontera entre las cosas y los fenómenos se mueve siguiendo la gran regla de la vida, las condiciones de la existencia son la confrontación entre cualquier fenómeno consigo mismo[*]. La nada es simplemente una forma más general del algo. El espacio y el tiempo son esencialmente sólo el medio por el que la cantidad se vuelve calidad[*]. Entender una parte infinitesimal del mundo de manera profunda y correcta significa poseer la habilidad de entender toda nuestra realidad.

Pero la idea favorita de Iliénkov era la delegación de su pensamiento como condición de todo fenómeno. Cualquier persona se vuelve «ella misma» sólo al sobrepasar los límites y fronteras que le han sido asignados, al igual que un actor de teatro llega a ser él mismo al interpretar a otro. Una persona se vuelve humana sólo como resultado de su actividad.

En su forma más común esta lógica lleva al filósofo a la idea alarmante (que Iliénkov no llegó a explicar a sus estudiantes pero que expuso en su Cosmología) de que el sentido final de una vida razonable en el cosmos sólo llega después de la auto-identificación de esa vida con el propio cosmos. El sentido de la existencia material se muestra durante la conflagración termonuclear. Iliénkov, ateo al 100%, escribió un Apocalipsis Marxista, su propio plan para el fin del mundo.

Enfriamiento, deceleración, extinción, entropía, pérdida de energía —ésta es la ley principal del cosmos—. La razón aparece en el cosmos como el proceso contrario a la entropía, como un desafío a la ruina capaz de devolver la realidad a su estado originario de explosión de plasma, «reseteando» así toda la energía cósmica sin dejar ni un sólo átomo en su posición anterior. Para darle al mundo otra

«juventud fogosa». La humanidad es un instrumento único del auto-conocimiento, auto-destrucción y auto-expresión del Universo. El uso de la energía atómica es simplemente la primera pista de nuestra gran misión: el gran sacrificio que constituye nuestra razón de ser.

Fueron pocos los que expresaron con semejante precisión valerosa el pathos fálico y revolucionario de lo moderno, borrando la división entre lo muerto y lo vivo en un acto de destrucción demiúrgica. La cosmología de Iliénkov nos devuelve al pathos de los Himnos Védicos: Shiva y sus múltiples brazos danzando con el fuego, creando e incendiando el mundo innumerables veces. Pero aquí Shiva es reemplazado por una persona del futuro sin clases, libre de ilusiones sobre la redención espiritual y del miedo a la muerte. El ser humano es la figura más paradójica del mundo atómico, destruyéndolo completamente sólo para devolver la energía al mundo.

Los estudiantes del periodo del Deshielo [de Jrushchov], ensimismados con Roerich y el yoga, hacían circular copias mecanografiadas de la *Cosmología* entre ellos. Fue la propia lógica de Iliénkov la que permitió al matemático disidente Shafarevich desenmascarar al comunismo como un culto secreto a la nada y como negación de los fundamentos de la vida.

La conflagración termonuclear de la revolución final no podía ser vista con buenos ojos por la censura Soviética. En Italia fue Feltrinelli, conocido por ser el editor de «Doctor Zhivago», el que intentó publicar su libro [N.d.T.: creo que se refiere al manuscrito de *La Dialéctica de lo Abstracto y lo Concreto en el Pensamiento Teórico Científico*, no al texto de la Cosmología]. En Europa Feltrinelli es recordado como el «millonario rojo» que odiaba el capitalismo y soñaba con la revolución mundial. El millonario rojo se sintió atraído por las emociones existenciales a la Hamlet de los textos de Iliénkov.

Los años 60: comunismo en 20 años.

Finalmente se le permite viajar a Europa. Pero incluso allí sólo fuma cigarrillos Cubanos fuertes, en muestra de su apoyo al socialismo tropical frente a las corporaciones tabacaleras occidentales. En el tumultuoso y rebelde mundo de los 60 el Marxismo experimentó un renacer. Marcuse, Fromm, Adorno, Habermas… Iliénkov era prácticamente el único Marxista del lado Soviético que podía hablar con ellos en igualdad de condiciones.

Era tan fácil dejarse seducir por su radicalismo bohemio. Surrealistas y estrellas del rock se contaban entre sus acólitos. Los estudiantes rebeldes les citaban en sus reuniones. Hacían malabares con jerga feminista, estructuralista y psicoanalítica, sentados en cafés de moda mientras discutían sobre el fetichismo de la mercancía que organiza nuestro mundo interior de acuerdo con los principios del supermercado y su jerarquía de productos. O hablaban de la industria cultural que se apropia de cualquier forma de protesta sin funcionar ella misma como una forma de protesta. La Unión Soviética para ellos era «un estado deformado burocrático de los trabajadores» o incluso «capitalista de estado». No había llegado al socialismo y se veía forzada a entrenar a sus ciudadanos para que aceptasen las mentiras rituales de costumbre que les permitían tomar el sueño por la realidad. En cualquier caso la URSS había tomado de buena gana su lugar en el mercado del «sistema-mundo», cediendo su papel revolucionario a la China Maoísta.

Pero Iliénkov no se siente tentado por ellos, ni siquiera secretamente, y debate con ellos sinceramente buscando las zonas grises de sus disquisiciones elegantes. Ve como uno de los errores fatales de la nueva generación de Marxistas Occidentales su contraposición de los dos Marx: el joven romántico Humanista y el viejo economista.

El Marx tardío investigó la causa principal de la alienación —la contradicción entre la naturaleza colectiva del trabajo y el carácter privado de la apropiación de ese trabajo—. El resultado es que tenemos trabajos que odiamos para comprar cosas que no necesitamos y hacer ricas a personas que no conocemos. Fue esta sensación de estar viviendo una vida que no se posee la que dio origen al fenómeno cultural de los zombies, a quienes se ha extraído la vida como si de muertos vivientes se tratase; también los vampiros, y las siniestras criaturas del espacio exterior que nos utilizan con fines misteriosos. A Iliénkov le perturbaba el hecho de que la Nueva Izquierda rara vez hablase de las soluciones político-económicas a los problemas de la alienación, prefiriendo contrastarla con la alienación artística del «distanciamiento» en el nuevo arte, dirigiendo al revés el automatismo del comportamiento y la percepción[*]. En las formas traviesas del nuevo arte y la contracultura el izquierdismo bohemio descubrió aquello que no estaba permitido constituido como una realidad pero sin poder ser constituida políticamente; posibilidades aplazadas y sueños inútiles. Así el evento de la Revolución era sustituido por la Galería.

Fue expulsado, en todo caso, de la Universidad Estatal de Moscú por su «perversión del Marxismo». Pero esto no impidió que escribiese artículos para las voluminosas enciclopedias Soviéticas y que practicase «la ciencia de la reflexión». Esto tampoco impidió que los alumnos más fieles de Iliénkov tuviesen un papel en la redacción del nuevo programa del Partido.

Y ahora hacia la visión del futuro. El crecimiento del consumo + la educación del nuevo hombre + la automatización del trabajo que nos daría la posibilidad de alcanzar el comunismo. Añadieron unas cuantas palabras sugiriendo que esto sería posible en un periodo de 20 años. Las cosas de utilidad general y acceso público serían tan numerosas que la esfera de las mercancías desaparecería,

permitiendo una distribución organizada de manera científica de todo lo existente, el mundo construido como una gran biblioteca. La fantasía Soviética se convertiría por fin en realidad. Tendría lugar una revolución antropológica y todas las relaciones pasarían de ser competitivas a ser simbióticas. El talento se volvería la norma y la falta de talento una aberración. La esperanza de vida, tal y como lo veía Iliénkov, debería llegar a los 130 años.

Los hermanos Strugatsky del periodo «Qué difícil es ser Dios» le leyeron con atención. Aunque la influencia plena de la Cosmología de Iliénkov sólo llegaría más tarde en su «Mil millones de años antes del fin de la Tierra» cuando los científicos comprenden que su ciencia les conduce inevitablemente a un apocalipsis, que el Universo se resiste y que no hay ninguna salida fácil a este problema.

Los innovadores en pedagogía, que se llamaban a sí mismos los «Comunardos», discutieron con Iliénkov cómo rehacer el programa escolar para promover un nuevo tipo de persona en los siguientes 20 años. Mucho antes de eso, sin embargo, los «Comunardos» fueron dispersados, los nuevos libros de los hermanos Strugatsky ya no se publicaban, y gente como Iliénkov ya no recibía permisos para volver a viajar a Europa.

Los años 70: viendo a través de los ojos de otros.

Después del Deshielo en los años vacuos de Brezhnev la tónica general de los más maduros y envejecidos soñadores era la de retirarse a sus mundos privados y profesionales: avanzar en sus carreras, ahorrar algo, aprender idiomas y criar a sus hijos como personas decentes y con cultura. Y sobre el comunismo, bueno, habría que improvisar un poco.

Iliénkov tenía su propia manera de tratar asuntos de «poca importancia». Un antiguo estudiante le sugiere que verifique su propia teoría de la consciencia de manera práctica en el Instituto Zagorsky para niños sordos y ciegos.

¿De dónde procede la personalidad de una persona? ¿Cómo se construye? Cuando alguien le preguntaba de manera capciosa a Iliénkov qué porcentaje de la personalidad era social y qué porcentaje era biológico, el filósofo Soviético contestaba «101% social». Por lo tanto una persona nace varios años después de su aparición física en el mundo, y normalmente muere un poco antes de su muerte física.

La consciencia de una persona puede «soldarse» de la misma manera que un equipo de radio si se tienen los planos delante y se entienden los principios elementales de la operación. A Iliénkov le encantaba coleccionar modelos de magnetófono y televisión, jugueteando durante horas con ellos y el soldador; confesaba que era durante esos momentos cuando las ideas más precisas y originales le venían a la mente. Y si se le acababa el estaño, se dedicaba a encuadernar libros. Una persona dañada podía ser arreglada de la misma manera que un libro.

La diferencia principal entre una persona y un animal es su habilidad para usar el lenguaje, pero el lenguaje sólo es posible cuando esa persona aprende a verse a sí misma a través de los ojos de otros y en última instancia a través de los ojos de toda la humanidad.

El experimento Zagorsky consistía literalmente en esto –enseñar a los niños a «ver» con los ojos de otros, y en los casos más complejos a percibir todos los estímulos externos a través de la gente que les rodeaba–.

Ponía las manos de los niños en las suyas cientos de veces antes que aprendieran a hacer el gesto más elemental. Les enseñaba a pensar con sus dedos para que pudiesen

asimilar y aprender a leer en braille, y así después desarrollar lentamente el lenguaje oral.

Día tras día Iliénkov practica con su niño para que éste desarrolle un oído para la música. Le recuerdan como a un mago que se abre paso a través del silencio y la oscuridad para enseñarles a transformar la acción en un gesto, el gesto en un signo y el signo en una palabra. Un mago que abre la ventana del conocimiento de sus universos cerrados a cal y canto. Estaba más orgulloso de esto que de cualquier otra cosa que hubiese hecho nunca.

Cuatro de sus alumnos de acogida sordos y ciegos, gracias a los «esquemas senso-motrices» de Iliénkov, aprendieron a hablar, escribir, recibieron su diploma de educación superior e incluso defendieron sus tesis en Psicología y Matemáticas. En ningún otro lugar del mundo se han obtenido resultados similares.

La cocina de Iliénkov en Kamergesky Pereulok (N.d.T.: una calle lateral en el centro de Moscú, aledaña a la calle Tversakaya y cerca del Kremlin) era uno de los clubs intelectuales más interesantes de los años del Estancamiento. Allí se reunían todos los bardos, actores del teatro Taganka (el teatro más *avant-garde* de su época), expertos en cibernética, metodologistas, escritores de ciencia ficción y fantasía, cerebritos de provincias e invitados extranjeros de los movimientos Partisanos del Tercer Mundo. Iliénkov prefería hacer de oyente en su cocina antes que hablar, echando de vez en cuando miradas a las mantis esmeralda que vivían entre sus flores. El filósofo creía que las mantis eran el animal más grácil que uno podía tener en su casa.

Cuando todo el mundo se había aburrido de la conversación se ponían a escuchar a Galich o Jesucristo Superstar en uno de los magnetófonos hechos a mano de Iliénkov.

Sobre la «originalidad de pega» de la contracultura Occidental, el maestro de la cocina permanecía severo en su juicio y de manera diligente y apasionada explicaba que

los hippies Americanos eran una simple cuestión de entropía social, deceleración, y una aceptación de la retirada de la Historia con mayúscula en favor de las ilusiones personales. El significado de la originalidad no consiste en hacer un gran alarde de nuestra diferencia con los demás, sino en expresar lo General mejor que el resto. En el arte Pop y el Conceptualismo Iliénkov veía la indiferencia alegre de la burguesía por sí misma.

El cuchillo de encuadernador.

Al contrario que la mayoría de sus interlocutores (Zinoviev, Shchedrovitsky, Mamardashvili, Pyatigorsky) Iliénkov nunca se hizo pasar por dandy. Siempre conservó una aparencia externa como de noctámbulo, completamente indiferente a su aspecto. Sus incipientes melenas eran explicables por el mero hecho de que rara vez recordaba hacer una visita al peluquero.

El dramatismo Wagneriano que tanto apreciaba en su existencia se dejaba ver en la expresividad de su rostro. Casi había llegado a la edad de pensionista. Pero Iliénkov esperaba al comunismo, no a su pensión. E hizo todo lo que estuvo en su mano para ayudar a hacer realidad el programa del Partido.

El Nuevo Hombre no hizo acto de presencia. La alienación y la cosificación se volvieron más comunes, no menos. Las relaciones mercantiles no estaban desapareciendo y la propiedad estatal soviética no se había socializado realmente. El valor no eliminaba los precios sino que se rendía ante ellos. La explicación oficial de que en el socialismo los precios de los productos son «justos», mientras que en el capitalismo no lo son, era para Iliénkov una fantasía Oriental estéril y de mal gusto, no Marxismo.

El paso posterior a la Revolución consistente en cambiar la sociedad no se había dado.

El filósofo se sintió incapaz de producir algo con sentido, incapacitado para continuar su guerra cósmica contra la decadencia del Universo y la difusión de la luz elemental. Cayó en una oscura melancolía alcohólica y en vez de contestar a cualquier pregunta filosófica normalmente se limitaba a repetir su rima favorita, «Y entonces no hubo ninguno».

Sus ya más maduros estudiantes universitarios compraban vaqueros y chaquetas de ante «como las que lleva Serge Gainsbourg». Se interesaban por el misticismo Oriental y la posibilidad de emigrar y, por supuesto, se reían disimuladamente del Leninismo anticuado de su profesor y su amor entrañable por «Sophia Vlasevna» (un apodo común e irónico para el poder Soviético).

Los 20 años hasta el comunismo pasaron e Iliénkov, o así lo parece, era la última persona que recordaba esa promesa. Sintió su ausencia como una derrota personal. Pero los antidepresivos Soviéticos que le habían recetado permanecían escondidos debajo de la almohada sin que su familia lo supiese.

El filósofo tenía amplios conocimientos anatómicos así que cortarse su propia arteria carótida no le supuso un gran esfuerzo. Lo hizo con un cuchillo de encuadernador que había afilado con una sierra. Según las leyes de la dialéctica cualquier herramienta podía ser transformada en un arma de la misma forma que cualquier trabajador podía ser transformado en un soldado.

Ahogándose en sangre dejó su apartamento para colapsar en las escaleras, cumpliendo a su manera lo que él que veía como el fin último de toda vida racional. El triunfo de la dialéctica de la existencia es el momento de restitución al Big Bang —el suicidio plasmático de la realidad—. Una persona pensante intenta en su actividad racional reproducir la naturaleza existente en su totalidad.

Su biografía me sería suficiente para explicar a cualquiera qué fue el siglo Soviético y cuál es el proyecto Modernista de rehacer el mundo y a la Humanidad misma.

En esta Torre de Tatlin la bandera roja ondea sobre el Reichstag, su «visión» de los niños ciegos, la conflagración atómica intolerable inundando el horizonte, los retratos de Mao en los muros de la Sorbona ocupada por los estudiantes, exceso termonuclear en el mundo a través de la imagen del sacrificio cósmico definitivo.

Tal y como dice la paradoja favorita de Iliénkov, el sentido último de lo «Soviético» sólo puede ser revelado cuando su trabajo ha terminado y empieza a difuminarse en los ojos del espectador.

No recordamos ni podemos utilizar de ninguna manera aquello que estaba con nosotros hace tan poco. Y eso significa que nos merecemos todo lo que nos ocurre: todo lo que ha ocurrido y todo lo que está a punto de ocurrir.

NOTA

Agradecemos profundamente cualquier comentario u opinión acerca de la edición que ofrecemos, así como cualquier otra sugerencia.
Nuestro contacto:
doscuadrados@protonmail.com

El ciudadano soviético Évald Vasílevich Iliénkov (1924-1979) fue uno de los pensadores más importantes de la tradición marxista del siglo XX. Comúnmente etiquetado dentro del término de «marxismo creativo» por la profundidad de sus ideas, simplemente podemos catalogarle como comunista, como heredero de una tradición de estudio y lucha que siempre ha escapado a esquemas abstractos, reduccionistas y mecanicistas gracias a ese incombustible motor que es la, bien utilizada, dialéctica materialista. Aquel «artillero de Smolensk que leía a Hegel en el frente oriental» destacó por su profundización en los problemas filosóficos, por sus estudios sobre la relación entre lo abstracto y lo concreto, entre lo particular y el Universal, sobre la conciencia y el ideal, sobre contradicciones inmanentes; además de por su trabajo en el instituto Zagorsky, educando a niñas y niños sordociegos junto a Suvórov.

Este Volumen III está dedicado a sus textos de carácter más psicológico y pedagógico, y constituyen el mejor ejemplo de cómo toda una generación de intelectuales revolucionarios trabajaban por construir una nueva humanidad y luchaban por desterrar la vieja forma de vida capitalista y la explotación. La lucha contra el biologicismo y el esencialismo es central en textos como *Sobre la naturaleza de las capacidades* o *La escuela debe enseñar a pensar*, y da una muestra clara de qué significa la concepción materialista dialéctica acerca del ser humano.

